

جاک دروز

التاريخ لعام للاشتراكية
نبريق

من الأصول إلى عام ١٨٧٥

الجزء الأول - القسم الأول

ترجمة
الدكتور أنطون محصي

الإشكاف الثاني زهير الحمو

جاک دروز

التاريخ لعام للإشتركية
من الأصول إلى العام ١٨٧٥

المجلد الأول - القسم الأول

ترجمة
الدكتور أنطون محيي

منشورات وزارة الثقافة

في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٩

العنوان الأصلي للكتاب :

HISTOIRE GÉNÉRALE DU SOCIALISME

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE JAKES DROZ

TOME I : Des origines à 1875

التاريخ العام للاشتراكية: من الأصول إلى عام ١٨٧٥ = Histoire / générale du socialisme / جاك دروز؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٩. - ج ١؛ ٢٤٤ سم. - (دراسات فكرية؛ ٤٧)

الكتاب عبارة عن قسمين

١- ٣٣٥ درو ت ٢- ٣٢٠ درو ت ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- دروز ٦- حمصي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع- ٧٨٥ / ٥ / ١٩٩٩

دراسات فكرية

شارك في هذا الكتاب:

ألير سوبول: أستاذ في جامعة باريس.

آني كريغل: أستاذة في جامعة نانتيو.

جاك دروز: أستاذ في جامعة باريس الأولى.

جان بروها: أستاذ مساعد في جامعة فسين.

جان شينو: أستاذ في جامعة باريس السابعة.

فرنسوا بيداريدا: مدير البيت الفرنسي في أوكسفورد.

كلود موسيه: أستاذ في جامعة فسين.

مقدمة

كتابة تاريخ عام للاشتراكية باللغة الفرنسية تستحجب، كما يبدو، لحاجة ملحة. فلا شك في أن المؤلف الكبير للمؤرخ ج.د. كول "الفكر الاشتراكي" الواقع في سبعة مجلدات والصادر بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٦٠ يبقى أداة عمل لا بدليل لها، ولكنه يعاني، مهما كانت بعض فصوله رائعة، من كونه كتب من جانب رجل واحد لم تكن تتوفر له، باعترافه الخاص، سوى معرفة الإنكليزية والفرنسية. ومن المؤكد، أيضاً، أنه توحد دراسات وفيقة للاشتراكية في بعض البلدان: ماكس بير لانكسترا، فرانز مورنغ لألمانيا وألدو رومانو، في تاريخ أحدث، لإيطاليا. إلا أنه كان ينبغي، دائماً، في اللغة الفرنسية، الرجوع إلى كتاب إيلي هاليفي، "تاريخ الاشتراكية الأوروبية" (١٩٤٨)، الذي لم يمنع حصاصه في بعض النقاط من كونه ناجحاً عن مذكرات جمعها طلاب بموجب مقرر يدرس في مدرسة العلوم السياسية.

إلا أن تاريخاً عاماً للاشتراكية، حتى لو كان العمل الجماعي لمختصين كلهم فرنسيين، حقاً، يطرح صعوبات جدية، من حيث المضمون كما من حيث التركيب والمنهج. فماذا يعني، أولاً، مصطلح "الاشتراكية"؟ لقد دخل هذا المصطلح، حوالي عام ١٨٣٠، في اللغات الأوروبية، ولكنه كان يغطي وقائع أكثر قدماً بكثير. فقد كان من الضروري، إذن، الرجوع إلى النساب القديمة، إلى معاصري أفلاطون، وحتى إلى حضارات

الشرق الأقصى الأكثر بعداً في الزمن. وإذا أعطينا الاشتراكية تعريفاً مغالياً في ضيقه، أي بتقديرها بوصفها منجماً هدفه إغناء الملكية الخاصة، مصدر كل ضروب اللامساواة والظلم، فإننا نجازف بأن نستبعد من هذه الدراسة كل الحركات التي لم تكن جمعية بصورة مضبوطة، ولا سيما الاشتراكية الديمقراطية أو الإصلاحية، ولا سيما إذا لم نأخذ في الحسبان الاتجاهين المتعارضين اللذين يتوجه إليهما المفكرون الاشتراكيون، فيمضي بعضهم نحو الفوضوية، وبعضهم نحو الدولتية بموجب تناقض لم يحل حتى اليوم. وأخيراً، كان من الضروري أن تشمل هذه الدراسة على دراسة الحركة العمالية: فمنذ عام ١٨٤٨، بل وفي وقت أبكر في بعض الحالات، قام تفاعل، "ذهب وإياب"، بين الحركة العمالية والثأبية والاشتراكية، وكان ينبغي الاعتراف، حقاً، بأنه كان من المستحيل، منذ ماركس، تصور حلول الدولة الاشتراكية بطريقة أخرى بخلاف العمل القتالي للبروليتاريا. ولذلك، فإن الحركة العمالية تدخلت، دون أن تعالج هذه الصفة، في هذا التاريخ، في كل مرة بدا ذلك ضرورياً لتوضيح تأثيرها في الفكر الاشتراكي وتأثير الفكر الاشتراكي فيها.

وهناك صعوبات تركيب: فقد كان من المستحيل، فعلاً، عرض الاشتراكية، تبعاً، في البلدان الكبرى التي وجدت، فيها، صدى كما جرى، مثلاً، في "دائرة المعارف الاشتراكية" القيمة التي وضعها، عام ١٩١٣، كومبر-موريل. فقد فرضت نفسها حقبة كانت، وحدها، التي تسمح بإبراز التباينات والمشاوهد داخل حركات اجتماعية من عصر واحد، أي طابعها القومي والدولي معاً. ولكن، ألا نجازف، إذا جازنا الحركات الاشتراكية، بمضاعفة الفصول وإضجار القارئ؟ لقد قرر المشاركون في هذا المشروع، بوضعهم خطة عامة في ثلاثة أجزاء، أن يركزوا عرضهم حول الأزمات العمالية الثلاث التي أعطت الحركات

الاشتراكية توجهاتها الإيديولوجية وديناميكيتها الفاتحة. فسوف يرى المجلد الأول، أيضاً، بإعادة تصويره للأشكال قبل الصناعية للطوباوية الاشتراكية، الاتصالات الأولى بين الاشتراكية والحركة العمالية ويتوقف عند المرحلة التي شقت، فيها، الأمية الأولى، حوالي عام ١٨٧٥، الدرب أمام الأحزاب القومية الكبيرة. وسوف يتركز المجلد الثاني على دراسة عظمة الأمية الثانية والمخاطباتها حتى غداة الحرب العالمية الثانية. وسوف يشهد المجلد الثالث تطور سيطرة الأمية الثالثة على الأحزاب الشيوعية، وكذلك المقاومة التي أمكن لهذا المشروع أن يلقاها والأشكال التي ما زالت حية جداً للاشتراكية الديمقراطية.

وأخيراً، فهناك صعوبات منهج. هل كان يجب إعطاء المذهب الاشتراكي مكانة من الدرجة الأولى وجعل هذا المؤلف كتاب محشرات من أنظمة؟ لقد كان من شأن ذلك أن يعطي الانطباع بأن الاشتراكية كانت من صنع حاليين، صانعي طوباويات. إن هذا الكتاب يقوم على فكرة هي أنه يجب أن يعاد، كذلك، تصوير الحياة النضالية لرواد الاشتراكية، وأن من الضروري، بالتالي، معرفة البيئة التي ناضلوا فيها، وأن مكاناً رجباً يجب أن يترك لمسائل أعداد المجموعات، ثم الأحزاب، وتبتيها، وأن من المناسب دراسة أفكار الدعاية وأجهزتها. وبالتأكيد، كان من شأن هذا الطموح أن يرغب المؤلفين على شيء من الاقتضاب. وقد بدا لهم ضرورياً أن يضحوا بعرض التاريخ العام الذي انتشرت، فيه، الحركة الاشتراكية والذي ينبغي أن يكون معروفاً من القراء.

هل هناك حاجة إلى أن نقول أن مثل هذا المشروع يقتضي من المؤلفين به تعاطفاً عميقاً مع ما كان يجب أن يتحدثوا عنه من أفكار وأشخاص؟ إن الاشتراكية تعني، بالنسبة إليهم، على الرغم من تراجعها ظاهرة، إرادة الإنسان في الوصول إلى حالة اجتماعية تبعده عن العبرية ويسرون، في الطموح إلى مزيد من العدالة، إحدى كبريات رافعات التاريخ. وهم لا

يدافعون عن أنفسهم، مثل حوريس بصدد الثورة الفرنسية، ضد لومهم على كتابة تاريخ "اشتراكي" للاشتراكية دون أن يستطيع ذلك وضع إرادة الموضوعية لديهم موضع مسائلة قط. فللاشتراكية، في نظرهم، هذه القيمة التي لا تقدر التي هي أنها تتوجه، بارتفاعها فوق الأمم، إلى الإنسانية، بكاملها، "أخوياً". فقد كتب اشتراكي ألماني مغرور، عام ١٨٤٤، يقول: "حين نتحدث عن تحرير الإنسانية، فإننا لا نعني أن الحرية التي نطالب بها حرية ألمانية أو فرنسية أو أمريكية شمالية: إننا نريد حرية الإنسان الحقيقية"

جاءك دوروز

المدخل

المجلد الحالي يتصدى لتاريخ الاشتراكية منذ أصولها حتى زوال الأممية الأولى عام ١٨٧٦. وينقسم، هو نفسه، إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول يعيد رسم صورة الطوباويات المتنوعة التي سبقت الثورة الصناعية وكانت فكرتها العامة تنظيم منظومة استمتاع مشترك ميسمح بإزالة عدد من العيوب المادية والأخلاقية الملزمة للأنيانية أو الشراعة عدت للملكية الفردية مسؤولة عنها.

ويقدم القسم الثاني، وهو معاصر لبدايات العصر الصناعي، فكراً اشتراكياً سيطرت عليه، من قبل، فكرة "الإملاق"، ولكنه ما زال مفهوماً أو طوباوياً مجرداً - إذا استثنينا كتابات ماركس الأولى السابقة لعام ١٨٤٨ - من كل تحليل علمي للاقتصاد والمجتمع.

أما القسم الثالث، فهو يصف، بالنسبة للفترة الممتدة بين ١٨٤٨ و ١٨٧٥ تقريباً، التفاعل الذي جرى، تدريجياً، بين الفكر الاشتراكي والحركة العمالية والجهود التي بذلت في عهد الأممية الأولى لخلق تضامن بين عمال البلدان المختلفة قائماً على أيديولوجية مشتركة، ولكنه يصف، أيضاً، تشكل حركات عمالية قومية داخل الطبقة العاملة التي يقى توجهها، في ذلك العهد، مختلفاً اختلافاً محسوساً^(١).

١- من أجل تجنب تجزئة أكثر مما ينبغي بكثير وتعدد الفصول، تصرنا في هذا المجلد على تاريخ الاشتراكية في بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وألمانيا. وقد أمكن ذكر بلدان أخرى بمناسبة الأممية الأولى. ولكن تاريخ الاشتراكية فيها، سيستعاد، كلياً، خلال الجزء الثاني. وهذا المجلد لا يعالج، أيضاً، بدايات الاشتراكية في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

الطوباوية الاشتراكية حتى حلول العصر الصناعي

إن تقليد طوباوية مساواتية، في الشرق، لم تلد، بالتأكيد، الاشتراكية الحديثة، ولكنها استخدمت من جانب المنظرين الحاليين في "إعطاء شرعية قومية" مرتبط بأقدم التقاليد الدينية، بالكونفوشيوسية والطاوية والبوذية والإسلام، وعلى الأخص بنبوءة مسيح يأتي ليحكم العالم ألف سنة قبل القيامة ويجب أن يفتح مجيئه، بصورة أو بأخرى، عهداً من العدالة والوفرة والرخاء. وهذه الاشتراكية تظهر، عامة، كحركة احتجاج على النظام القائم، كقوى مبهم إلى مزيد من العدالة يكشف عن فكر أغني في الصين منه في اليابان وبلدان جنوب شرق آسيا حيث تحافظ البوذية على عقلية نكران للذات وخضوع، وقوي جداً، بالمقابل في العالم الإسلامي حيث يستطيع أن يستند إلى مبادئ الجماعة الأخوية التي أسسها النبي محمد. وهذه الأحلام تتخذ، في كل مكان تقريباً، طبعاً فلاحياً وترتبط بذكرى اقتصاد معاشي غني وبالحنين إلى حالة تناسل بين الإنسان والطبيعة دون أي مدلول دقيق للتقدم. وهي تصور، في حالات أندر، عن الطموحات الجماعية للروابط الحرفية. وقد اهتز الشرق، دورياً، على الرغم من أن ذلك قد جرى، بدرجات متنوعة جداً، بانتفاضات واردة من أعماق المجتمع وموجهة ضد جوار النظام الاجتماعي.

ولم يجهل العصر اليوناني القديم، بدوره، مدلول "العصر الذهبي"، هذا الذي يعر عن نفسه في مؤلفات هيزيودوس منذ القرن الثامن قبل الميلاد والذي يبقى أفلاطون حساساً له. ومع ذلك، فإن الفكر اليوناني قدم للاشتراكيين "نماذج" لم تكشف، عبر القرون، عن إلهام للصالحين الاجتماعيين بخلفه تعبيري الأونوميا - الاستمتاع للتساوي بمسرات العالم - والإيزونوميا - تساوي كل أعضاء المدينة أمام القانون - ويربطه

هذين المصلحين عديني سبارطة وأثينا. إلا أن المنظرين لم يصوغوا، إلا بعد الأزمة التي أثارها حرب البيلونيز، أنظمة ذات طابع شيوعي. وربما كان أفلاطون قد حلم، إذ أخذ علماً بأطروحات المهندس المعماري هيبوداموس من ميليه وقالياس من خلقيدونيا، فيما يتعلق بقيادة "جمهوريته"، المدارس والفلاسفة، بنظام شيوعية متكامل مرتبط بتربية مشتركة، مراقب، بصورة وثيقة، من جانب المدينة ويشمل النساء والأطفال. وقد حول، في "القوانين"، هذا النظام، إلى توزيع للملكية بالتساوي بمضي جنباً إلى جنب مع تقييد صارم للولادات ومنع تداول الذهب والفضة، على اعتبار أن فعالية للمواطنين مراقبة من جانب "مجلس ليبي" يفتق كل طيف استقلال. ومثال سبارطة القديمة يلهم، أيضاً، مصلحي العصر الهنسي سواء أدار الأمر حول إبيس الأول وكليومينوس الثالث أم، في مملكة برغاموس، الثوري أرسونيكوس الذي سيوس، لصالح العبيد الثائرين، مدينة هليوبوليس التي يستوحي تنظيمها أفكار بامبوس. إلا أنه يظهر فعلاً، في هذه المحاولات، تأثير الرواقية التي تعارض الرق، خلافاً لأفلاطون، وترفض قصر الشيوعية على أقلية من القادة. والذي سيلهم، في روما، عمل تييريوس غراكوس هو فيلسوف رواق، بلوزيوس من كومس.

هل كان يجب على الرسولية للمسيحية، بدورها، أن تحتفظ بهذا الوجه المساوي للفكر اليوناني؟ لم يعد هناك، منذ أن أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية، مكان لتعليم الشيوعية في الكنيسة مهما يكن، حول هذه النقطة، تعليم بعض آباءها. فالدوناتية كانت آخر هرطقة ذات طابع اجتماعي. ومع ذلك، وحدث، خلال كل القرون الوسطى، أذهان انتظرت حلول مملكة الله وتدمير النظام الاجتماعي القائم. وقد وجدت "الألفية" في كل العصور، وخاصة منذ القرن الرابع عشر الذي تجلت، فيه، أولى تغيرات المجتمع الإقطاعي: وهذا يفسر الطابع الاجتماعي الذي

اتخذته بعض الحركات، في إنكلترا أولاً، ثم، في بوهيميا، حول جان هوس والتابورين، وأخيراً في ألمانيا، نفسها، لدى حرب الفلاحين وخلق "أورشليم سماوية" في منستر في وستفاليا. والحق هو أن الأمر يدور حول إصلاحات شاذة وعابرة اتخذها الفكرة الدينية لدى بعض الأذهان المهتاجة، ومن الصعب جداً أن نرى فيها مذهباً محكماً للتحديد الاجتماعي.

وبالعودة إلى أفلاطون، أسست طوباويتا القرن السادس عشر الكبيرتان، طوباوية مور وطوباوية كامبانيا، حقاً، الاشتراكية الحديثة لأنه يوجد في أساس رؤيتهما للعالم، نقد معمق لمجتمع زمانهما، وخاصة لتائج صعود الرأسمالية بالنسبة لأفقر الطبقات. ولذلك، أمكن أن يقال إنه كان فيهما، نبرة ماركسية. ولا يمنع ذلك من كون بدايات الأزمنة الحديثة التي شهدت صعود البرجوازية وتوطد الملكية المطلقة ليست، أبداً، مناسبة لولادة فكر مؤيد للمقهورين: فسوف تقتصر التحارب الاشتراكية على جماعات ضيقة وحقن إشماع.

وبالمقابل، فإن للقرن الثامن عشر الفرنسي أهمية عظيمة في تاريخ الأفكار الاشتراكية. وليس ذلك لأن كلمة "الاشتراكية" تناسب، تماماً، للدلالة على وصف المدن التي أوحى لها نوع من الشيوعية الطوباوية والاسترجاعية، كما لدى فاي وموريلي، أو مانوية اجتماعية، كما لدى الأب ميسليه. فضكر معظم هؤلاء الكتاب يقى أخلاقياً، إنسانوياً وميتافيزيقياً، وغالباً ما يستلهم الجمهوريات القديمة أو المجتمعات للسماة "بداية" ويتوقف، معادياً للملكية العقارية، عند المسائل الزراعية. وسوف ينبغي عليه، لحرمانه، باستثناء واحد (لانغيه)، من تحليل مقبول للبني الاقتصادية وعجزه عن وعي الصيرورة التاريخية، أن ينتظر السنوات الأخيرة من النظام القديم من أجل أن يقوم بأبوف بنقد الربيع الإقطاعي. وأهمية العمل الاجتماعي للقرن الثامن عشر تأتي من كونه، وهو المعزول

حتى ذلك الحين، قد اندمج اندماجاً عميقاً في الفكر الفلسفي المحيط. فمن المستحيل، اعتباراً من روسو، مهما كان حذراً في نتائجه العملية، أن لا يكون المرء حساساً للتشديد بالعلاقات البشرية القائمة على اللامساواة. وطرحنا المسألة، منذ ذلك الحين، بصورة لم يصدم بمكن، معها، استبعادها. ففكرة المساواة الاجتماعية المرتبطة بالإلغاء الضروري للملكية الخاصة أو توزيعها محددًا على الأقل أعطيت الصفة الزمنية وفصلت عن الجبر الصوفي والألفي الذي كانت تغوص فيه حتى ذلك الحين، فأصبحت أحد مقتضيات العقل.

وإذا كان تورينو عام ١٧٩٣ الفرنسيون المخلصون للقضية الشعبية لم يتوصلوا، بصورة عامة، للتغلب على التناقض بين حق الحياة والحفاظ على الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية، فإن البابوية كانت أول منهج شيوعي يأخذ مكانه في نسج التاريخ الأوربي. فبابوف الذي كونه عبرته كفوض للأراضي وللمقتنع بكون "التأسيسية" لم تخلق سوى مساواة وهمية والذي وعى، بعد فوات الأوان، قيمة السياسة الاقتصادية لمجلس "الكوفنسنون" الجبلي، نادى، عام ١٧٩٥، في خريدة "محامي الشعب" بضرورة إلغاء الملكية الشخصية وإقامة مشاعية في الخيرات والأعمال. وكان ليوناروتي، في صياغة البرنامج الشيوعي لمواطنة العادلين، مدعوماً بتجاربه في كورسيكا وإيطاليا، نصيب هام. والفكرة الأساسية التي كانت تحرك "للتأمين" هي أن الثورة السياسية ليست شيئاً دون الثورة الاجتماعية. ومنه للؤكد أن البابوية كانت في جوهرها، شيوعية توزيع: فهي تبدي ولماً بأشكال الإنتاج القديمة ولا تقدم تحليلاً لصعود الإنتاج الصناعي. إلا أن ذلك لا يمنع من كون

١- إبليلون الذين أطلق عليهم هذا الاسم لاختيارهم المجلس في صفوف العليا من ملوج مجلس "الكوفنسنون" هم، إذا صح هذا القول، يسارو الثورة الفرنسية. (المغرب)

الشيوعية قد أصبحت، للمرة الأولى، قوة سياسية. وكما قال "المؤامرة من أجل المساواة، للسماة مؤامرة بايوف" الذي كبه بورناروني في منفاه (عام ١٨٢٨) يقع في حلقة رئيسية في تاريخ الفكر الاشتراكي.

الاشتراكية الطوباوية في بداية العصر الصناعي

الاشتراكية "الطوباوية" أو "الفهرمية" المرتبطة بنمو الصناعة الكبيرة والتي هي رد فعل ضد الظلم الاجتماعي و"صرخة ألم"، كما قال دوركهلم، مجتمع يتنامى، فيه، بؤس العالم في نسبة عكسية مع نمو الثروة توجعت، في غياب تحليلات متماسكة للتطور الاقتصادي نفسه، نمو نوع من تكاثر أنظمة "مصنوعة" من دون صلة مع الواقع ومع درجة نضج الحقيبة التي تجري مواجعتها. فما لفت انتباه الناس كان "الإملاق" أي الفقر بوصفه مرضاً اجتماعياً ورد عدد كبير من الأفراد إلى وضع البطالة أو الحكم عليهم، على الرغم من العمل الذي يقدمونه، ببؤس دون أمل. وتوجيه الاهتمام إلى "الرأسمالية" والتدبير بالأشكال القاسية للأناية وسيطرة المال والنفادة بزيادة من العدالة والأخوة موضوعات شائعة للكتاب الاشتراكيين. والأمر يدور، في تفكيرهم، حول رد "حرية الحياة" إلى الإنسان، أي خلق الشروط للسابقة اللازمة لنمو متناغم للقسدرات لدى جميع الناس. وهذه الحرية التي يجب تنظيمها لم تعد الحرية داخل أمة، الحرية للمؤطرة بمؤسسات سياسية محددة، بل هي حرية تمتد إلى البشرية كاملة وتشمل الإنسان في كليته.

وإذا كان الأمر كذلك، فيا له من تنوع وتناقض في الحلول المقدمه! يا له من تنوع في هذه الاشتراكية الفهرمية لمفكرين كرماء وأصحاب خيال! وكون فصل اشتراكية التيارات الفكرية الكبرى للعصر، من جهة أخرى، عن النفعية، في إنكلترا، والميلية، في ألمانيا، والرومنطيقية في كل أوروبا مستحيلاً هو ما تكشف عنه قراءة مطعمية للكتابات الرئيسية. فسوف

يفضل بعض الاشتراكيين البحث عن حلولهم في التقاليد المسيحية لأوروبا الغربية، مقدرين أن فكرهم يحقق المبادئ الأساسية للإنجيل: وهذا ما هو عليه الحال بالنسبة لشخص مثل بوشيه أو كاييه، في فرنسا، وقلنخ في ألمانيا. وسوف يربط آخرون أنفسهم بمبادئ القرن السابق أو يتطورون نحو الإلحاد: فالدين، بالنسبة لبلاتكي، "آفة المجتمع، المصدر الوحيد للجهل والاستغلال والبؤس". وسوف يريد بعضهم إقامة صلة بين مقترحاتهم والثورة الفرنسية ويقلمون أنفسهم كورثة لعام ١٧٩٣، وذلك دون أن يعلموا وجود مناقضين سيبنون لهم أن الثورة تفاقمت بمصير الطبقات الكادحة بتجزئتها المجتمع. ولكن مفكرين آخرين سيفضلون القطيعة مع الماضي والتصريح بأن إطار مجتمع جديد كلياً لكون الملاكات السياسية والثقافية القديمة قد زالت منه وأقام الاقتصاد، فيه، "تقنيون" واحتفظ بالمكان الأول لـ "المتجني" هو الذي سيوجد، ضمنه، الحل المحرر: وهذا الدرب هو الذي سار، فيه، الذين يرتبطون بالحركة السان سيمونية. و الأنظمة الاشتراكية تتردد: بين الخلم بـ "عصر ذهبي" يقع في الماضي واستباق عالم متحول تحت راية التقدم العلمي.

وليست التعارضات أدنى مقداراً إذا نظرنا إليها من زاوية مسألة الدولة. ففسى حين ترى للدرسة المجتمعية أن التنظيم سيأتي من أسفل وتبدي عداها لكل تدخل سلطوي أو مركزي من جانب السلطات العامة، وفي حين يرى برودون في التعاونية تزيافاً للمسائل الاجتماعية الكبرى، ينسب آخرون، مثل لويس بلان، إلى الدولة مكاناً حاسماً في تنظيم العمل". والدولة، في نظر بعضهم، أداة استغلال، والمصدر الضروري لكل تحويل اجتماعي في نظر آخرين. ومن هنا يأتي تنوع ردود الفعل إزاء مسألة العنف: فمعظم الاشتراكيين يرفضون استخدام القوة وينادون بوسائل إصلاحية، سلمية، لتحويل المجتمع مانحين ثقتهم لضغط العقل

الملزم. فقد كتب كاييه يقول: "لو كنت أمسك بشورة في يدي، فسوف أحتفظ بها مغلقة حتى ولو كان يجب أن أموت في المنفى". أما بالنسبة لأربن المقتنع بأن الإنسان نتاج البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، فإنه يلجأ على فضيلة التربية السامية. وبالمقابل يتصور بلانكي الثورة اقتصادياً ناجحاً، "انقلاباً" حضّره، بعناية، وحققه متآمرون منظمون ومنضبطون. فلن يدهشنا، ضمن هذه الشروط، أن يتهم بعضهم الاشتراكية بأنها تقود إلى الدكتاتورية وتحول الدولة إلى سجن واسع، وأن يتهمها الآخرون بتطوير أشكال خطيرة من المعارضة والمقاومة وبكونها عامل فوضى.

وإذا كان يمكن لاشتراكية سنوات ١٨١٥-١٨٤٨ الطوباوية أن تبدوا، إجمالاً، فريدة التنوع، بل ومعرّشة، فلا يمنع ذلك من كوننا نستطيع أن نميز بعض الصفات القومية المتصلة بحالة تقدم للبلدان المدروسة. ففي إنكلترا، يربط النمو المبكر للمكنة و"نظام المشاغل" الاشتراكية، منذ وقت مبكر جداً، بتأثير التصنيع. فالأيدولوجية لا تسبق الاقتصاد، بل تصبحه. ولا تعم الحركة العمالية، الضعيفة نسبياً على مستوى الأفكار، عن نفسها في التصورات "الريكاردية المساواتية" بقدر ما تعم عن نفسها في المثاقفة، وهي تحرك عام للجماهير دون طابع اشتراكي حقيقي، ولكنه انفجار قسري للفضب ويؤدي إلى ظهور إيديولوجية طبقية بين الجماهير. فالميثاقية التي هزت البلد في أعماقه خلال ما يقرب من اثني عشرة سنة والتي عبأت الطاقات الشعبية إلى الحد الأقصى عبّرت عن إرادة العمال الإنكليز في أن يحسبوا بزمهم مصائرهم.

وعلى العكس من ذلك، أمكن، في فرنسا، الحديث عن "عظمة الأيدولوجية" و"ضعف الحركة" (أ. لابروس). ولئن يدهشنا تكرار المذاهب والمدارس إذا تذكرنا أن فرنسا وطن ثورة قلبت البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للأمم وأن الاتجاهات المساواتية لهذه الثورة هي ما يرجع إليه الذين يرغبون في نظام اجتماعي أكثر عدلاً وإنسانية. والقاسم

المشترك الأعظم لكل الأنظمة الاشتراكية، قبل ١٨٤٨، هو فلسفة حقوق الإنسان التي فرضت نفسها عام ١٧٨٩ و تطبق، الآن، على مظام النظام الاجتماعي الجديد الناجم عن الصناعة الكرى. وبالمقابل، فإن الصلة بين المفكرين الاشتراكيين والطبقة العاملة مازالت غير محكمة، وإذا صح، مع ذلك، أنه قد انتشرت، لدى نخبة عمالية ما لا تزال حرفية بصورة عامة، معرفة ميثوقة وأن الاشتراكية تحولت، بالنسبة لكثيرين، إلى بعض الصيغ "للشحونة بالأمل"، فإننا نصادف في معظم الحالات، "عاميات بروليتارية" لا غد لها.

وفي ألمانيا، حيث تأخر نمو البروليتاريا بالقياس مع الدول الغربية الكرى، وحيث لا يوجد، كما في فرنسا، تقليد ثورى، بدت الاشتراكية، خاصة، كحركة مثقفين. صحيح أن حرفيين ألمانيًا عديدين عاشوا في النفس وتعرفوا، في الخارج، على للذاهب الاشتراكية وأن أحدهم، فلتنغ، منظر "شيوعية حرفية" يربط، فعلاً، حلول الاشتراكية بشورة البروليتاريا، إلا أن الميغلية الجديدة هي التي انطلق منها عمل نقدي كبير بتحديد شروط النضال الاجتماعي. وقد وجد عقيلان كبيران، ماركس وأنغلز، ليستخلصا، بتجاوزهما الطوباوية، وفي ضوء الاقتصاد السياسي، أسس اشتراكية علمية تقوم على التحليل الدقيق للتناقضات الاقتصادية والاجتماعية في زمانها وكان أول تعريف لها "البيان الشيوعي" (١٨٤٨). وانطبق تأثير ماركس، حتى قبل ثورة ١٨٤٨، على الاشتراكية الدولية عن طريق "رابطة المادلين" التي أصبحت عام ١٨٤٧، "رابطة الشيوعيين". ولكن جماعات معزولة وضيقة هي التي كانت في ألمانيا نفسها، في وضع يسمح لها باستيعاب مدى رسالته.

أما في البلدان الأخرى، إن لم يكن ذلك في بلجيكا، فإن الاشتراكية بقيت، عام ١٨٤٨، من شأن مجموعات صغيرة لا صلة لها، عموماً، مع باقي الأمة. ففي إسبانيا، لم تكن حركة الرابطة العمالية التي نمت بصورة

سرية، عامة، خاصة في منطقة برشلونة، قد وجدت، بعد، نقطة اتصال مع المنظرين العديدين للفتحين للمذهب القادمة من فرنسا. وفي إيطاليا، ظهرت الاشتراكية الطوباوية كحركة إصلاح اجتماعي مصطفة، أحياناً، بصيغة "الكربوناري"^(١). ولاشك في أنه يجب، من أجل معرفة الاشتراكية في شبه الجزيرة، أن نعطي أهمية أكبر لانتشار كتب "بورجوازية" تحمّل للوطنيين من "الملذهب المدلعة" ككباي الأب روسميني وغوستاف بينسودي كافور، شقيق رجل الدولة المقبل.

هل الاشتراكية الطوباوية ميل إلى نوع من "الحلم" يلغى، فيه، مدلول الزمان ويكون مسكناً لآلام الماتلة التي يجب أن تعانيها الجماهير؟ أم هي، على العكس من ذلك، "حقيقة الفد" الناجمة عن سرورة ديناميكية تعود إلى قلب الواقع الحالي؟ (ج. م. برافو) من المؤكد، على كل حال، أن طوباويات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت عنصراً أساسياً في وعي شطر متزايد الحجم من السكان لخطورة القضية العمالية ولهذا "الشعور الاجتماعي بالذنب" الذي يصيب الطبقات المحظية أمام هذا القدر من العذاب والمظالم. والاحتجاج تجاوز، كثيراً جداً، حوالي ١٨٤٨، من يؤمنون بفضيلة الأدبية "الاشتراكية"، ووعى رجال كتوكفيل، في فرنسا، وكارليل، في إنكلترا، أن من المهم حل المسألة قبل أن تندلع أعطس الثورات.

الاتصالات الأولى بين الاشتراكية والحركة العمالية:

الفترة الممتدة من ثورات ١٨٤٨ إلى حل الأمية الأولى هي فترة دعول الأفكار الاشتراكية إلى العالم العمالي الذي أحس بالحاجة إلى أن يشكل ذاته في أحزاب ميساة مستقلة عن البرجوازية.

لم تتخذ ثورات ١٨٤٨، في أوروبا، طابعاً اشتراكياً نوعياً، وكما قيل،

١- سرقة ماتيني، والد الوحدة الإيطالية. (الحرب)

لم تكن الاشتراكية، قطعاً، سوى ذيل - ذيل متلمصل - للديمقراطية البورجوازية " (ويلز). فلم تكن البروليتاريا قد انفصلت، بعد، من البورجوازية الصغيرة بما يكفي لتكوين قوة قومية مستقلة. ومع ذلك، فإن السنوات الثورية أدخلت في العالم العمالي الشرور باستقلاله وأسهمت إسهاماً واسعاً في تربيته. ففي فرنسا، كانت المسألة الأساسية هي مسألة "حق الإنسان في العمل". ولكن حل الورشات القومية المستلهم من لويس بلان أدى إلى فشل، وكان معنى قمع انتفاضة عام ١٨٤٨ الارتداد الحاسم للحركة العمالية، وكذلك ابتعاد العمال عن الفكرة الجمهورية. ومن المؤكد أن الديمقراطيين والاشتراكيين قد استطاعوا، في أيار ١٨٤٩، شيئاً من النجاح الانتخابي في المدن الكبيرة وفي بعض أرباب جنوب فرنسا، ولكن الخوف من "الموزعين" و"الحمر" سهل صعود نابليون بونابرت وانقلاب ٢ كانون الأول. ويمكن أن نقول، مع عالم الاقتصاد لويس ريو، أن "الاشتراكية قد ماتت"، عام ١٨٥٤، وأن "الحديث عنها هو تأيينها الجنائزي". وفي ألمانيا، لم يكن إسهام العالم العمالي، في الثورات، بفضل نوعية بعض قادته، معديماً على الرغم من كونه واقعياً في ظل الحركة الديمقراطية: فقد أنشأ ستيفان بورن الأخوية العمالية التي حافظت على روح قتالية لدى الجماهير. أما بالنسبة لماركس وأنفلز اللذين كانا مقيمين في كولن واللذين كانا مملكتان، بوجود "الجملة الرينانية الجديدة"، حريصة واسعة الانتشار، فقد عرفا كيف يحددان، للبروليتاريا، اتجاه للمارك التي كان يجب أن تخوضها ووجهة الأحلاف التي كان يجب أن تعدها. ولكن القمع الذي أعقب انتفاضات ربيع ١٨٤٩ وضع حداً للمعركة: فسرعان ما كان على ماركس أن يعترف، من منفاه في لندن، وضد رأي بعض أصدقائه، بأن زمان المرحلة التآمرية للحركة العمالية قد انقضى. ودمرت محاكمة كولن، عام ١٨٥٢، نشاط رابطة الشيوعيين. وفي عام ١٨٥٤، أغلقت

آخر شعب الأخوية. ولكن أنغلز في "الثورة والثورة المضادة في ألمانيا"، وماركس، في "يوم ١٨ برومر، يوم لويس بوناپرت والنضال الطبقي في فرنسا"، عرفا كيف يستخلصان نتائج هذه الأحداث.

كانت سنوات الخمسينات، مؤكداً فترة ركود للحركة العمالية. وعلى كل حال، فإن تغير السياق الاقتصادي وتحسن الوضع المادي لبعض أجزاء الطبقة العاملة، على الرغم من كونه نسبياً جديداً، وارتفاع الأجر الحقيقي أدت إلى عدد من المزايا والمكاسب التي تسمح بمقاومة أفضل أمام أصحاب للمشروعات عندما يستدرجون عقود العمل. وتساهلت الرأسمالية المتخمة بالأرباح، بمزيد من السهولة، مع المطالبات العمالية (لابروس). وبالمقابل، صاحبت إضرابات واسعة بعض السعة أزمة عام ١٨٥٧ الاقتصادية. وكان يجب أن تحدث اليقظة عندما استؤنفت، لأسباب مختلفة، الحياة السياسية في مختلف الدول القارية: في ألمانيا بمناسبة "العهد الجديد"، وفي فرنسا لدى الانتقال من الإمبراطورية للمستبدلة إلى الإمبراطورية الليبرالية الذي ألزم حكومة نابليون الثالث بالبحث عن دعم، ضد البورجوازية، لدى العمال، و في بلجيكا بوجود النمو الواسع لحركات "الفكر الحر". وكانت الحركة العمالية التي ترمي إلى الاستقلال عن التشكيلات السياسية البورجوازية في أوج صعودها، فعلاً، عندما خلقت في لندن، عام ١٨٦٤، بعد سفر عمال فرنسين إليها، الأئمة الأولى.

في تلك الفترة، سادت ثلاثة وجوه للاشتراكية الأوروبية. فكارل ماركس الذي كتب الأنظمة ووجهها إلى الرابطة الدولية للعمال أنجز كتابة الجزء الأول من "رأس المال" الذي سيصدر عام ١٨٦٧ والذي يؤلف ذروة تفكيره: فهو، باكتشافه قانون فضل القيمة، للضمون العلمي لاستغلال البروليتاريا، قد فسر التناقض بين مستوى القوى الإنتاجية وطبيعة علاقات الإنتاج الذي يكمن وراء النضال الطبقي وعين، بذلك بالذات،

الشروط الذي يجب أن يجري بموجبها، بعد ذلك الحين، النضال العمالي: فترة من ديكتاتورية البروليتاريا هي التي سيظهر على أثرها، بعد انتهاء تجريد للمشروعات الكبرى من ملكيتها، النظام الجماعي الذي ستتحل، فيه، الدولة، أداة القمع، إلى مجتمع دون طبقات. وإذا كانت بعض وحده فكر ماركس قد فهمت، فعلاً، من جانب طليعة ثورية وانتشرت، بفضلها، في أوساط الأهمية. فلا شيء أشد خطأ من أن نرى في "رأس المال"، وكذلك في "البيان الشيوعي"، إنجيل العالم العمالي: فلم يشعر تأثره في الجماهير بنفسه إلا بعد ذلك بكثير. فقد كان تأثر برودون الذي توفي عام ١٨٦٥ يسيطر على أوروبا الغربية. وبرودون الذي كان ما يزال قريباً جداً من العالم الحرفي أدان الملكية كمصدر دخل، ولكن مثله الأعلى ظل مثل جمهورية الملاكين صفار ومنتحي وحلقم التعاونية وارتبطوا بقروض تمنح دون فوائد من جانب مصرف للشعب، وتقع سماته السائدة في الشغف بالفردية وفي نضاله ضد الحكم المطلق والتصف باسم واقعية منصفة وفي تعلقه بـ "اللبأ الاتحادي" (١٨٦٣) وبالنظام "الحرفي" أي بـ "فوضى" إيجابية تصبح، في نظره، انتصار الاقتصادي على السياسي. واشتراكته المناهضة للدولة تمنع للعمال من كل عمل تجريري، حتى من استخدام الإضراب. وإذا كان التناقض بين ماركس وبرودون الذي يعود إلى ١٨٤٧ قد بدا، في مطلع الستينات، مسيطراً على الحركة الاشتراكية، فإن باكونين لن يتأخر عن فرض شخصيته القوية: فبعد أن قاتل من أجل الشعوب السلافية وعرف الأسر طويلاً، تحول إلى اعتناق الفوضوية في حركة تدبّر كثيراً ليعمل وفيورباخ وستورنر، وهو يتميز عن ماركس من حيث أنه يفكر أن الدولة المرتبطة بالدين والمشحونة بكل الشرور المتضمنة في الاستلاب يجب أن تدمر فوراً، دون فترة انتقالية، ويستبدل بها اتحاد الكومونات. ولكن فوضاه تتميز، بدورها، عن فوضى برودون من حيث أنه لا يتراجع أمام الإرهاب كوسيلة سياسية. وهو

يدين بنفوزده الثقافي الخارق لمراسلاته الواسعة ونداءاته التي لا تقاوم
لامكانيات البشر الثورية أكثر مما يدين به لكتاباته التي كانت، دائماً
تقريباً، غير مكتملة.

وقد كانت الأهمية الرئيسية للأهمية في تاريخ الاشتراكية في كوغا قد
أعطت الحركة العمالية سمعة لا سابق لها بكوغا كشفت هذه الحركة عن
ضرورة النضال الطبقي والتضامن الأممي. وقد عرف المجلس العام للرابطة
الدولية للعمال الذي كان يقوده ماركس، في لندن، كيف ينمسي، دون
أن يملك وسائل عمل هامة، الوعي السياسي والاجتماعي للعمال بالدعم
المادي والمعنوي الذي كان يقدمه للإضرابات. وغدت الأهمية ممثلة ما
يقرب من كلية الحركات المستقلة للحركة العمالية في أوروبا، وحرصتها
على تعاون واسع وعلى مناقشة أهدافها واستراتيجيتها. وبالطريقة
نفسها، أعطت عمال البلدان التي لم تكن فيها، بعد، عام ١٨٦٤،
بدايات منظمات عمالية مستقلة الدفع الضروري للانفصال عن الليبرالية
البورجوازية (أبنلورت).

إلا أن الرابطة الدولية للعمال كانت ضحية للخلافات الأيديولوجية
والتكتيكية التي كانت موجودة داخلها، وليس، كما يمكن أن يظن،
ضحية حرب ١٨٧٠ أو القمع الذي عكس الكومونة. وإذا كانت
البرودونية الممثلة بالشعب الفرنسية خاصة قد ألزمت بالخنوع لقرارات
مؤتمري بر وكسيل (١٨٦٨) وبال (١٨٦٩) التي نادت بجمعة وسائل
الإنتاج التي وافق عليها البلجيكي سيزار دوباب، فقد وجد الماركسيون
أنفسهم، سريعاً جداً، أمام الباكوتين الذين كانوا يتمتعون بمصداقية
واسعة في البلدان الزراعية ذات التصنيع الحديث (إسبانيا، إيطاليا) أو
ذات الطابع الذي ما يزال حرفياً نوعياً (سويسرا). وقد عرف باكونين
كيف يعارض، بنجاح، "الديكتاتورية" التي كان يفرضها مجلس لندن
العام على الرابطة الدولية للعمال بتصوره لاستقلال مختلف شعب الأهمية.

واستخلص ماركس نتائج ذلك بتقريره، في مؤتمر لاهاي (١٨٧٣)، نقل مقر الأممية إلى نيويورك، وهو ما كان يعني توجيه ضربة إليها، في الأجل القصير، وإتاحة صعود الأحزاب الاشتراكية القومية للمشكلة بصورة شرعية والتي أعلنت الرابطة الدولية للعمال منذ ١٨٧١، مستندة إلى المثال الألماني عن ضرورتها.

وبالفعل، فإن الحركة العمالية كانت قد عرفت، منذ الستينات، صعوداً واسعاً على الرغم من أنه لم يكن متساوياً في كل البلدان. وكانت الأممية قد أسهمت في تضاعف الروابط العمالية على الرغم من صعوبة استخلاص بنائها واستحالة تعدادها بسبب تذبذب أعداد الأعضاء. وكانت أقوى الاندفاعات محسوسة في بلجيكا حيث كانت الخلافات بين الفالونيين والفلمنكيين ما تزال تعمق التوق إلى حزب مشترك، وفي سويسرا حيث تضاعفت الشعب في إطار الاتحاد الجوراسي القوي الذي كان يقوده الفوضوي جيمس غيوم، وفي إسبانيا حيث أدت رحلة فانيلى، عام ١٨٦٨، مستفيدة من وجود تربة مناسبة هيأتها كاتونية بت إي مارغال البرودونية ومن ضروب فراغ صير اجتماعية واسعة، إلى خلق فرع وطني واسع للرابطة الدولية للعمال، في مدريد وبرشلونة، ذي اتجاه فوضوي لم يتمكن ب.لافارغ الذي أرسله ماركس وأنفلز من لندن من لجم توسعه، وأخيراً في إيطاليا حيث كان الجنسوب يعاني من التفوق الصناعي للشمال وحيث آخر تأثر ماتزيني، مع ذلك، لزمّن طويل، نفوذ الأممية.

ألا أن الحركة العمالية في الدول الأوروبية الثلاث الكبرى سارت في دروب متباينة.

فلم يكن الإنكليز يحسون، بعد، بضرورة تشكيل حزب. وكان العمال يحسون، بعد ١٨٤٨، بشيء من الجفاء حيال الفكر النظري، ولم تكن اشتراكية كنفلسي وموريس المسيحية ذات الدلالة على فكر اليسار

الإنكليزي ممارس سوى القليل من الإشعاع. وكان النشل العام للمينائية التي كانت انتفاضاها بعد ١٨٤٨ عابرة وتفجر السياق الاقتصادي للحركة التعاونية، هيتمان، في العالم العمالي، لقبول على درجة كافية من العمومية للمانشسترية ولأيدولوجية سلام اجتماعي وتعلان على قبول تسويات مع المجتمع الرأسمالي. وضمت النقابات التي نشأت عمالاً مهنيين خاصة، وسوف تفضل، لزمن طويل، التوفيق والتحكيم على الطرائق العنيفة. وبدا هذا الموقف مجزياً: فقد جرى إقرار تشريع اجتماعي هام، وسوف يتم الحصول على إصلاح حق الاقتراع عام ١٨٦٧. وليس معنى ذلك أن الحركة العمالية الإنكليزية لم تبقى متعلقة ببعض أشكال الأهمية. وقد انضمت النخبة إلى الرابطة الدولية للعمال، ولكنها رفضت الموافقة على الدعم الذي قدمه المجلس العام للكمونة. إلا أن ذلك لم يمنع من كون العمال الإنكليز لا يرغبون في تشكيل حزب مستقل، وكانوا مهتمين، خاصة، بإدخال المزيد من العدالة والمزيد من الديمقراطية في المؤسسات بفضل الليبرالية السياسية. وفي فرنسا، أمكن، بالقياس مع الفترة السابقة، الحديث عن انحدار للأيدولوجية، وبالمقابل عن صعود للحركة (لابروس). فقد طرحت أقلية عمالية، عام ١٨٦٤، بمناسبة الانتخابات، مبدأ تقدم ترشيحات عمالية في "بيان الستين". وفي داخل الشبهة الفرنسية للأهمية، جرى الانتقال من برودونية "ضيقة" (تولان) غير مسمية كلياً ومعادية للإضراب إلى برودونية "واسعة" (فلارلان، مالون) مفتوحة على جمعة وسائل الإنتاج ومفتحة، أيضاً، على المنظورات السياسية والأشكال العنيفة للمعركة. وهزت إضرابات ذات سعة غير مألوفة فرنسا في عامي ١٨٦٩ و ١٨٧٠. ولكن الشبهة ذات البنية التفافية سقطت تحت ضربات القمع الإمبراطوري. أما بالنسبة للكمونة، فلم تكن عصياناً اشتراكياً إلا جزئياً، والذين أعلنوا انتماعهم إلى هذه الأيدولوجية بدوا متقسمين انقساماً عميقاً فيها. وإذا كان

صحيحاً أن ماركس سيستطيع، في كرامته الشهيرة "الحرب الأهلية في فرنسا"، تقديم الكومونة بوصفها طليعة المجتمع الجديد التي عرفت كيف تحطم الآلة القمعية للدولة البورجوازية، فإنها كانت ثورة متوجهة نحو الماضي وتحمل عبء تطور اقتصادي متأخر. أما بالنسبة لتلك البرهة، فإن الاشتراكية الثورية قد قضى عليها للمرة الثانية: والخارج هو الذي حافظت، فيه، على نفسها الشعلة التي كانت بلانكية في لندن وفوضوية في سويسرا. إلا أن أولى المجموعات العمالية سوف تعود إلى التكون منذ عام ١٨٧٢.

وجرت عودة الحركة العمالية في ألمانيا، غداة "العهد الجديد" نفسها، على أسس الاستقلال حيال الأحزاب البورجوازية. وهذه الضرورة هي التي تنزع بها فريدريك لاسال عندما أنشأ، منذ ١٨٦٣، الرابطة العامة للعمال الألمان التي كانت أول حزب سياسي عمالي في أوروبا، ومنها استنتج ضرورة الاقتراع العام وخلق تعاونيات إنتاجية من جانب الدولة. ورفض عدد معين من العمال القطيعة مع الديمقراطيين الذين واصلوا، معهم، النضال ضد الحل الألماني الصغير لقضية الوحدة الذي أقصره اللاساليون. وقد اقترحوا، بقيادة بيبيل وليكنشت، من مواقف الأهمية وأسموا، عام ١٨٦٩، مع مرتدين لاسالين، في أيزناخ، حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي. وعندما انتصر الحزبان، بعد سنوات طويلة من الخصومة، في مؤتمر غوتا (١٨٧٥)، على أسس تسوية عقائدية، فقد دار الأمر، قبل كل شيء، حول تكوين سلاح معركة للطبقة الكادحة ضد تهديد القمع السياسي الذي كانت تتعرض له في دولة كانت تحس أنها مستعبدة منها حقاً. وكان الحزب الاشتراكي الديمقراطي يقابل شكل النضال الذي أوصت الرابطة الدولية للعمال عام ١٨٧١، عمال البلدان المتقدمة صناعياً به. وكانت الاشتراكية الديمقراطية النمساوية للشكيلة في مؤتمر نودورفل (١٨٧٤) وللوزعة بين اتجاهات مماثلة تشارك في مشاغل

القسم الأول

الطوباويات الاشتراكية حتى الثورة الصناعية

الطوباويات هي، وحدها تقريباً، التي ستعبر الاشتراكية من خلالها عن نفسها خلال قرون عديدة. وسوف يتصور أفلاطون وتوماس مور وكامبانيا وموريلي جماعات صغيرة طبق، فيها، القانون العادل، دفعة واحدة وإلى الأبد، من أجل سعادة الجميع وطبقة حكماء. وسوف نتعرف، في هذه الكتب التي لا تحصى، على الرغم من بعض الفروق الدقيقة، سمات مشتركة هي الحاجة إلى التناظر والاطراد وغميمة للتربية مخفي، جنباً إلى جنب، مع الارتياح في الطبيعة البشرية وتوجيهية متلمسة في عدمة عقيدة جمعة واكتفاء ذاتي وميل بارز إلى التقشف الذي يضحى بالترف من أجل سعادة العيش المشترك والإيمان الإنساني بالإنسان المبعوث الحيوية وشيء من "التبعية" ينكسر واقع التفرع و"موسمية" تعبر عن نفسها في عدد من القوانين الواضحة والموجزة وتشورية لدى من يفيد من قوانين المدينة للتالية. ويتصور مؤلفو هذه الطوباويات، بعد عرض ضرور. الفوضى الاجتماعية والمظالم للشيرة للفضب التي تبيينها، المدينة التي سيزول، فيها، هذا الجرح، بل ويصبح مستحيلاً. ومن هنا، دون شك، شيء من "الرتابة" في الطوباويات ناجم عن رتابة صرخة غضب البشر نفسها. إن هذه الطوباويات، وهي التعبير العميق الذي تخلفه، لدى بعض عقول النخبة، فوضى زمانها وللولود من وهم متبصر هو نوع من "الصمام" للرجال الذين تحرك تفكيرهم تناقضات ملحمة (دوفو)، تشتمل إلى إخضاع الفرد للبنية القسرية لنموذج

من المجتمعات لا يمنحه تصوير عهد ذهبي بدائسي من تحديد سمات عالم أكثر عقلانية وعدلاً. ولن يهود، دون شك، يمكن، قط، التفكير في الاشتراكية، مستقبلاً خارج هذه "النماذج" التي قدمها كبار مفكري العصور القديمة والنهضة.

ويجب أن نميز عن الطوباوية الرؤية الألفية لعالم ثورة واستمتاع يعلن عنه "مسيح" يتوجه إلى جماهير هائجة من صفار الناس غير المتعلمين وينتمي، هو نفسه، إلى الطبقات الدنيا من "الأنتلجنسيا". إن كون هذه الحركات المارطقية والاجتماعية قد استطاعت أن تصل إلى بحار "شيوعية" في أكثر حقب التاريخ اضطراباً أمر لا يقبل النقاش. ولكنها، بتكررها، نفس، في صور متماثلة إلى حد مقبول، تهرن على أنها لا تخلق الشروط المناسبة لحلول مدينة اشتراكية.

الفصل الأول

التقاليد المساواتية والطوباوية

في الشرق

جياك شيسنو

هل من المشروع أن نتساءل ما إذا كان قد وجد، في الشرق، معادل لطوباويات أفلاطون وتوماس مور وكامبانيا لا أو حركات شعبية مساواتية مثل تسابوريي بوهيميا أو معدانيي مونسستر والخفارين الإنكليز. لا شك في أن تقاليد الشرق المساواتية والطوباوية هذه لا ترتبط بالاشتراكية الحديثة بصلة استمرار مباشر خلافاً لما جرى مثيلاًهما في الغرب. فالاشتراكية الحقيقية جاءت من الخارج إلى آسيا، في نهاية القرن التاسع عشر دون أن تكون نتاج تطور اجتماعي وأيديولوجي داخلي كما كان عليه الحال في الغرب. ولكن دراسة تقاليد المساواتية والطوباوية أمر أساسي، مع ذلك، من أجل فهم "التربة" التي كانت آسيا تستطيع تقديمها للمجموعات الاشتراكية الفتية وللأفكار الاشتراكية الفتية والشروط الملائمة أو المنافية التي كان يمكن لهذه الأخيرة أن تلقاها. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه المسألة لا تطرح، فقط، بالنسبة للمسورخ الراغب في استخلاص الاستمرار الطويل الأجل بين آسيا الحديثة وآسيا القديمة من خلال التدخلات الخارجية. فقد طرحت، بشكل أكثر تشخيصاً بكثير على أوائل الاشتراكيين الآسيويين الراغبين في أن يعطوا هذه الأفكار الواردة من الخارج "شرعية قومية" ويعدّلوا سابقاتها في التقليد الآسيوي. فكان الاشتراكيون الصينيون، في مجموعات طلاب طوكيو حوالي ١٩٠٥، يناقشون، مثلاً، في "أجداد" كونفوشيوس

للاشتراكية، كأفكار منسيوس حول عمل الحقول الجماعي والإصلاحات المساواتية للوزير واتنغ أن - شي في عهد سلالة سونغ، أو أهرابات التينغ المشتركة. وقد جمع أوائل الاشتراكيين العرب، بعناية، أحاديث نبوية كان يمكن تفسيرها في اتجاه العدالة الاجتماعية وإدانة الإثراء الخاص. وقد وضعت خطة الإصلاح القريبة في الاشتراكية للوزير بريدي، في تايلاند عام ١٩٣٢، صراحة، تحت رعاية المسيح البوذي ميتريا الذي سيلبي بحبه الانتظار الألفي لمجتمع عادل وسعيد.

وأخيراً، فإن دراسة هذه النظريات المساواتية والطوباوية في الشرق تقيده، من وجهة نظر أعم لفلسفة التاريخ، في بيان التواردات التي أمكنها أن توجد قبل أن يقيم الغرب والشرق صلات مباشرة بين مختلف حضارات العالم القديم السابقة للراسمالية بكمور. فحتى لو كانت الاشتراكية، ولنكرير ذلك، قد أخذت مكانها في الشرق بسرورة غير مباشرة فقط، فإنها قد ظهرت، فيه، بوصفها قادرة على تحقيق الأحلام المهمة التي غذاهها البشر منذ أجيال، كما كان الأمر عليه في بلدان الغرب. والاشتراكية، بهذا المعنى، ليست غريبة عن الشرق بالقدر الذي ذكره بعضهم. وقد ألخ ماوتسي تونغ، مرات عديدة، على هذه الفكرة التي تقول أن على الشيوعية أن تحقق الطوباويات الكونفوشية القديمة. وقال، بصدد الشيوعية، في كتابه "حول ديكتاتورية الديمقراطية الشعبية" الصادر عام ١٩٤٩: "سوف تصل سلطة الدولة والأحزاب السياسية، بصورة طبيعية تماماً، إلى الزوال متيحة للإنسانية الدخول في عصر الداتونغ"^(١). وقد سبقه سن بات سن إلى ذكر الاستمرار الذي يربط بين الأفكار الاشتراكية الحديثة والطوباوية والكونفوشية:

"عندما يكون الشعب قد وضع كل شيء بصورة مشتركة في موضوع

١ - مصطلح طوباوي كونفوشي يدل على عالم "وفاق كيو".

الدولة، نكون قد حققنا، فعلاً، هدف "رشاء الشعب"، نكون قد حققنا عالم الداتونغ هذا الذي عناه كونفوشيوس " (ثلاثة مبادئ للشعب، الدرس الرابع عشر).

"الثقافة الأوروبية الجديدة، الفوضوية والشيوعية التي يتحدثون عنها، اليوم، مطولاً هي، في حينها، نظريات قديمة تعود إلى ألوف السنين. وهكذا فإن نظريتي هوانغدي ولاوزي (اثنان من آباء الطاوية) هما فوضوية، وملكة هواكوشي التي قال ليزي أنه ليس لسكانها رئيس ولا قانون هي حالة الطبيعة الخالصة؟ أليست هذه فوضوية" (المرجع نفسه، الدرس الرابع).

وبالمقابل، فقد أمكن استخدام هذه التقاليد الشرقية "قبل الاشتراكية" في القرن التاسع عشر خاصة، كآلة حرب ضد الاشتراكية للماركسية، كأساس "اشتراكية إسلامية" (أو بوذية) كانت الأوساط التقليدية، السياسية والدينية، تعارض بها أحزاب الشرق الشيوعية الفتية. ومثل هذا الاستعمال كان هاماً في بلاد الإسلام (نحن نفكر، مثلاً، في "الاشتراكية الإسلامية"، اشتراكية الجزائري تيجاني ذات الإلهام للعادي للماركسية مباشرة) والبلدان البوذية، في جنوب شرق آسيا، وخاصة في بورما وكمبوديا. وفي الصين، يبدو، حقاً، أن شاعراً مماثلاً قد أثر على سنن يات من الذي كان يرغب في معارضة الاشتراكية للماركسية ذات الإلهام الغربي باشتراكية صينية نوعياً.

كل هذه التقاليد المساواتية والطوباوية للشرق مرتبطة ارتباطاً قوياً بالمنظومات السياسية - الدينية الكبرى: الكونفوشية والطاوية والبوذية والإسلام. وأنه لمن اللازم، تماماً، أن يدرس مضمونها، بصورة متعاقبة، في كل منطقة آسيوية كبرى: الصين، بلدان جنوب شرق آسيا البوذية، اليابان، الهند، بلدان الشرق الأوسط الإسلامية.

التقاليد قبل الاشتراكية في الصين:

يتمثل التعبير الكلاميكي عن الطوباوية الاجتماعية، في الصين، بنص قدم جداً من كتاب "الطقوس"، (لي جي)، الفصل السادس، للمسألة الأولى، كان مضمونه مألوف لدى كل متعلم صيني قديماً، كما هو مألوف لدى كل صيني متقف اليوم:

"عندما كان الناس يسرون على درب الفضيلة، لم يكن العالم سوى جماعة. كان الرجال للهوبون هم الذين يتم اختيارهم (كقادة). وكان صومهم صادقاً وممارسون التناغم. كان الناس يعاملون آباء الآخرين كأبنائهم ويحبون أبناء الآخرين كأبنائهم. كان يؤمن للشيوخ مأوى حتى موته، وللرجال الذين هم في ريعان قوتهم عمل، وللشباب التربية. كانوا يسدون اللطف والتعاطف حيال الأرملة واليتامى والذين لا أبناء لهم والمرضى بحيث يجري الاهتمام بهم. كان لكل رجل عمل ولكل امرأة بيتها. وكان الناس يكرهون تبذير الخسرات، ولكن دون أن يجعلهم يستولون عليها لأنفسهم؟ كانوا يحبون العمل بكل قوتهم، ولكن دون أن يجعلهم ذلك يسعون وراء كسب خاص. ومن أجل هذا لم يكن يمكن للطموحات الفردية أن تنمو. لم يكن اللصوص وقطاع الطرق يظهرون، وكانت الأبواب الخارجية للمنازل تبقى مفتوحة. كانت تلك الفترة المسماة فترة الوحدة الكبرى (الداتونغ) ".

والمثل الأعلى نفسه، مثل يتمتع أخوي تغليب، فيه، المصلحة للتبادلية على المصلحة الخاصة موجود لدى منسيوس (القرن الرابع قبل الميلاد) مع فكرة أرجحية الشعب على الحاكم، وهي عبارة استشهد بها كثيراً جداً. وقد وصف منسيوس، كذلك، (الكتاب الثالث، الفصل الأول) حالة شيوعية زراعية بدائية قسمت، فيها، الحقول إلى تسع حصص خصصت، فيها، حصص المحيط الثمان لأسر وزرعت التماسحة الواقعة في

المركز، بصورة مشتركة، لمصلحة الأمر. وهذا هو نظام "الحقل على شكل بحر" (الصورة الصينية التي تعني بقرأ ترسم بخطين أفقيين وخطين شاقوليين محدة تسع خانات)، أي جينغسيان. ويقول منسيوس: "الذين سيزرعون الجنف نفسه سيكونون، دائماً، معاً، في كل مكان يذهبون إليه وسوف يتقاسمون أسرار الدفاع والحراسات. وفي الأمراض، سوف يتبادلون المعونة. وهكذا سيحب كل السكان بعضهم بعضاً ويعيشون في تفاهم جيد". وسوف تبقى أسطورة الشيوعية الزراعية هذه، حتى قلب القرن العشرين. وسوف يرى، فيها، أوائل الماركسين، الصيغة الصينية لـ "الشيوعية البدائية". وقد أعلن أنصار "نمط الإنتاج الآسيوي" انتمائهم إليها حوالي ١٩٣٠. وقد أسس موني، وهو معلم آخر في الفلسفة الكلاسيكية الصينية، فلسفته على المساعدة للتبادلية والحب العام. والجمع الثاني الموهي يقوم على مبدأ التماثل. فالناس يحبون ما هو مفيد للجميع، وكل الناس يعملون، ويتقاسمون الجميع الأرباح.

ولكن المدرسة الطاوية (القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد) هي التي تقدم أغنى تقاليد الطاوية الاجتماعية والمساواتية. والطوباويون مشجعون، ممأماً، بالحنين لعصر ذهبي "قائم على التعاون وليس على الاكتساب" (نيدهام). وهم يدينون التميزات الطبقية ويوصون بتبادل المساعدة ويعادون سلطة الدولة والمصلحة الخاصة

ويقول زوانغزي، أحد آباء النظام الطاوي: "في العصور القديمة، كان الشرط الإنساني تماثلاً. كان الرجال يحكون كل ثيابهم الخاصة ويزرعون، جميعاً، الأرض ليقوتوا. كانت تلك فضيلة الحياة التي يعيشها الجميع بالصورة نفسها (لونغفيله). كانوا متحدين في مجموعة اجتماعية واحدة، وهو ما نسميه حرية أعطتها السماء بصورة طبيعية. في عصر الفضيلة التامة هذا، كان الناس يعيشون حياة مشتركة مع الطيور والحيوانات للتحشمة، ولم تكن كل المخلوقات تولف سوى أسرة

واحدة. كيف كانوا يستطيعون معرفة التمييز بين الأمور وفرد من الرعية؟" (زوانغزي، الفصل التاسع).

وكانت فلسفة يانغ زو الطاوية تمجد قوة الفلاح الجسدية وجبه للعمل. والأمر الأساسي، بالنسبة إليه هو "كل ما يعطي رجل الحقول السكينة، كل ما يجعله يستمتع". وهو مؤلف المفارقة الشهيرة حول الخمر الذي يتحول إلى ضده بواسطة المجد والربح: الخمرات، وخاصة "التوزيعات" تجلب "المجد" وهذا الأخير يؤدي إلى "الكسب" بفضل الاحترام المكتسب. والتوق إلى الكسب مصحوب بحرق حقوق بقية الرجال، إلى "الزواج"، فيتحول الخمر إلى شر

وقد وصف كلاسيكي آخر، ليزي، كما لو كان ذلك حليماً (الكتاب الثاني، الفصل الأول)، مملكة أسطورية "ليس فيها، أبداً، رؤساء وحيث يجري كل شيء من تلقاء ذاته. فالشعب دون رغبات وكل شيء يدور بصورة طبيعية". وهذا نص كان سن بات - من، كما ذكرنا، يرى، فيه، سبقاً للفوضوية الحديثة. وكل هذا التقليد الطاوي مشبع بالمساواتية الطاوية التي ألغ عليها إلحاحاً خاصاً نيهام وبالا. وهذا المخزون الطاوي هو الذي تنتمي إليه مدلولات مثل التينغ (التساغم الكبير) وبنفسن (التسوية) وجنفسيان (الحقوق للتساوية)، وهو عززون تستمد منه، كما سوف نرى، خلال كل تاريخ الصين، الثورات الفلاحية والإصلاحيون الطاويون بصورة واسعة. ففي الصين القديمة، كما تقول السيدة هوزديفا، "لم يكن الدين المولود من عقيدة بعض طاوي العصور القديمة سوى هرطقة قادرة على أن تتقدم، للمرة الأولى، بالمطالبة بتساوي الجميع أمام الإله، وبالتالي التساوي في الخمرات، مقابل الكونغرشية، دين أصحاب الامتيازات".

وسوف تمجد هذه الحركات المساواتية، كذلك، من تقاليد الحجة وإدانة الثورات البوذية، وخاصة من أسطورة المسيح البوذي، للميتريا (ميلوفر

بالصينية) الذي يجب أن يفتح مجيئه عصر عدالة ووفرة ورخاء. وأخيراً فإن هذا الوصف السريع المرحز للعناصر "قبل الاشتراكية" في المخزون التقليدي الصيني يجب أن يفسح مجالاً للمدرسة فلسفية أخرى في الصين القديمة، مدرسة "الزراعيين" (تونفجيا) الذين يقارب نيلهام بينهم وبين "حفاري" القرن الثامن عشر الإنكليز. والزراعيون القرييون، فضلاً عن ذلك، من الطاويين يهرون عن توفهم إلى مجتمع يعمل، فيه، الجميع، الرعايا كالقادة، في الحقول. فكانوا يهاجمون، إذن، آراء كونفوشيوس حول ضرورة قيادة الدولة من جانب حكماء متحررين من عبوديات العمل اليدوي. فالقادة، في البلد المثالي الذي يصفونه، يزرعون الأرض مع الناس البسطاء ويحضرون، بأنفسهم، طعامهم صباحاً ومساءً معرفين، في الوقت نفسه، مهمات الدولة. ولكن كلاسكيات المدرسة الزراعية قد ضاعت، وهي غير معروفة إلا من خلال تلميحات مؤلفين آخرين، وخاصة منسيوس.

وقد خلد هذا التقليد المساواني والطوباوي الفني خلال كل التاريخ الكلاسيكي الصيني وحتى أواسط القرن التاسع عشر من خلال التماهيّن متميزين جيداً، تباري احتجاج اجتماعي ضد النظام القائم: احتجاج للتعليمين الإصلاحيين - الطوباويين واحتجاجات الحركات الفلاحية للمساواة.

وبالفعل، وجد، على عدة كرات، خلال تاريخ الصين، متعلمون كونفوشيوس التكوين، أعضاء في الطبقة القائدة تنازعوا مع النظام القائم. وقد اكتفى بعضهم بالتعبير، كتابة، عن انتقاداتهم وأحلامهم بمجتمع أكثر عدلاً، في حين حاول الآخرون، مستفيدين من ظروف مناسبة، تنفيذ مشاريعهم في الإصلاح الاجتماعي ونقل الطوباوية إلى الواقع. ولكن أولئك هؤلاء استمدوا، باستمرار، من المخزون التقليدي الذي أتينا على عرض محتواه بإيجاز. فقد نسبوا أنفسهم إلى عصر الداتونغ

الذهبي ونادوا بالتوزيع المتساوي للثروات، وخاصة للأرض، وهما جها
المصالح الخاصة والمستغلين.

وهكذا تكونت، في عهد سلالة المان اللاحقين (القرنان الميلاديان الأول والثاني)، مدرسة نقد اجتماعي حقيقية، طاوية الصبغة وملبية بالحيوية. ويعمر واتغ فو (٩٠-١٦٥) عن حنينه إلى عهد التينغ، التاغم الكبير، ويدين تركيز الثروات. وكان قد فضّل على الأجداد حياة الناسك المعروية. وينادي تونغ زونفشانغ (لورود عام ١٨٠)، أيضاً، بمسودة إلى حالة التينغ بإعادة العمل بالنظام القديم، نظام زراعة الحقول الجماعية "على شكل آبار" (جنفسيان)، وأمراض المجتمع تعود، في رأيه، إلى كون "الحقول قد زرعت، دون حدود، بين أشخاص فرديين". وباجنفسان (القرن الثالث)، تلميذ زوانفزي، هو "أول فوضوي سياسي في الصين" ومفكر جريء تجاوز طوباوية الطاوية الشعبية للمهمة تجاوزاً واسعاً، (بالاز). وهو يعارض نظام القمع الذي عرفته صين زمانه بالمعصر الذهبي الذي "لم يكن، فيه، سيد ولا رعية".

وحلم المعصر الذهبي ذاته يعمر عن نفسه في طوباوية طاويي المينغ (٣٦٥-٤٢٧) الشهيرة "نبع حديقة الدراق". فصي حكاية السفر الخيالية هذه، وصف المؤلف بلداً واقعياً خارج العالم والزمان يحافظ سكانه على الطباع البدائية للصين القديمة. ومستجري الحياة اليومية والعمل وأوقات الفراغ، فيه، في جو جماعي. فليس فيه حكومات ولا موظفون ولا ضرائب ولا سخرات عامة ولا حروب.

إلا أن الأمر لم يكن يدور حول الإنشاءات العقلية فقط فمنذ نهاية سلالة المان السابقين، والسنوات الأولى من التاريخ الميلادي، كان المقصود واتغ مانغ (الذي حكم بين عامي ٩ و٢٣) قد حاول إعادة توزيع عامة للأراضي وفقاً لنظام الجنفسيان. وأضاف إليه سلسلة كاملة من الإصلاحات ذات الصبغة القديمة التي اكتسبت شرعيتها من كتب

العصور القديمة الدينية الطوباوية، وخاصة "كتاب الطقوس" مثل نظام "الاحتكارات الستة" (للملح، المعادن والمناجم، الخ....) ونظام "مناطق التسوية الخمس" (التي كانت مكاتب للدولة تمهدها، فيها، الأسماح وتشتري الفواتض وتعيد بيعها في فترة الارتفاع). وإصلاحاته لم تصمد بعد سقوطه.

وفي عهد سلالة سونغ، ظهر مصلح آخر كبير، وانغ أنشي (١٠٢١-١٠٨٦). وكان، الآخر يتذرع بالتقاليد الجماعية لصدر العصور الصينية القديمة ليفرض تدابير زراعية تترع إلى تسوية الرسم العقاري بموجب إنتاجية الأرض. وقد اعتبره أوائل المتقنين الاشتراكيين في بداية القرن العشرين، مع وانغ، أباً للاشتراكية الصينية.

ولكن وانغ أنشي ليس وحيداً معزولاً. فمفكر آخر من سلالة سونغ، لي كو، كان قد سبقه في درب الطوباوية ذات الصبغة القديمة (١٠٠٩-١٠٥٩). وكان قد ألف كتاباً يقترح، فيه، إقامة نظام تناغم اجتماعي (يينغ) بإعادة العمل بنظام سلالة زو الأسطوري وممارسة إصلاح زراعي جذري.

وكان القرن السابع عشر، أيضاً، فترة أزمة سياسية وثقافية واجتماعية عميقة في الصين، مع سقوط سلالة منغ وبعث سلالة المنشوريين. فمفكر مثل هوانغ زونغكسي (١٦١٠-١٦٩٥) الذي ساهم مساهمة فعالة في المقاومة ضد غزاة الشمال هو مؤلف كتاب شهير، "خطة للأمر" (مينغي في فانغ لسو، اقتراحات لعصر أفضل) كتب عام ١٦٦٢. وهو يتقد، فيه، بصورة مباشرة، الوظيفة الأمورية، "أكرم عدو للإنسانية". وقد تأسف على العصر القديم الذي كانت ضروب القوضى تنخفض، فيه، بقدر ما كانت القوانين تزيد خفة، "فلو لم يكن هناك حكام لعاش كل إنسان لذاته...". فقد كان، هو أيضاً، نصيراً للعودة إلى نظام الجنغسيان الزراعي.

وتمثل هذا التقليد الطوباوي، في القرن الثامن عشر، في لي روز (١٧٦٣-١٨٣٠)، مؤلف رواية شهيرة جداً تقع في مائة فصل اشتمل عليها عشر سنوات، واسمها هو "الجنفرايوان" (مرأة الزهور). وهذه الرواية تدور في القرن السابع، في عهد سلالة تانغ، وتصف مغامرات مائة امرأة موهوبة في ممالك خيالية كان وصفها مناسبة لنقد مبرير لصين السلالة المنشورية. فلنساء، في هذه الممالك، حق التقدم إلى الامتحانات العامة، وهن يدرسن ويتزوجن بحرية ويقلعن من عبوديات الأقدماء المعصوبة والتسري. إن هذه الطوباوية للنصرة للمرأة ظلت شهيرة جداً في الصين.

وقد اقترح هو ويلو، المختص الكبير بالفلسفات الصينية القديمة، تصنيف هذه الطوباويات في فئتين رئيسيتين، الأولى التي تصف، ضمن تقليد الآباء الطاويين، عالماً خيالياً مثالياً يكون ذكره مناسبة لتوجيه الأتباع إلى مظالم المجتمع الواقعي، ولكن تطبيقه ليس موضع بحث. وهذه هي الحال مع ليزي وباو جنغسيان وطاويو التانغ ولي روزنان. والفئة الثانية هي فئة تلك التي تتصور، انطلاقاً من بعض النصوص القديمة، كصفحة منسيوس حول الجنغسيان، إصلاحات وتتصور إصلاح النظام الاجتماعي بمودة إلى العصر القديم: وهذه هي الحال مع وانغ مانغ ووانغ انشي وكل منافسهما.

وبصورة موازية لهذه السلسلة الطويلة من الطوباويات، كانت الثورات الفلاحية الصينية، قرناً بعد قرن، قد منحت، هي أيضاً، من المخزون القديم التقليدي ذي الطبيعة الطوباوية والألفية. وكانت تنسب ذلها إلى المساواتية الطاوية، وكذلك إلى الرسولية البوذية. وكان رؤساؤها يعانسون عن أنفسهم، طواعية، تقمصاً لـجيتريسا، وكانت أفكار التينغ (التناغم الكبير) والينغخ (التسوية) القديمة تظهر، غالباً، في مفرداتهم وشعاراتهم. وهكذا، فإن ثورة الممات الصفر وثورة طائفة "صاعكات الرز الخمسة"

اللتين تسببتا في سقوط سلالة الهان اللاحقين في القرن الثالث، كانتا تنسيان ذلنهما إلى عصر ذهبي ليس فيه سعران مختلفان في السوق ولصوص على الطرقات. وقد حاولتا خلق "تنظيم جمالي يزودج بتسلسل للمراتب قائم على الزايا وبإرادة تحقيق دولة كاملة" (ر. شبتاين). وكان المتحدون قد أقاموا في ولاية سيشوان التي احتفظوا بها عدة سنوات نظام "نزل الإنصاف" (بيشي)، الذي كان اللحم والخمر يعلقان فيه ويوضعان، بصورة حرة، تحت تصرف للسافرين شريطة أن لا يستهلك هؤلاء سوى ما كان يلزمهم بالضبط، وإلا كانوا في حالة عطفية وتوجب عليهم أن يكفروا عنها بالعمل في إصلاح الطرقات. فالجماعة الاقتصادية كانت غمضي، إذن، في هذه للمشاركة^(١) السابقة لأولها، جنباً إلى جنب مع قانون أخلاقي قاس. وكان أرباب المعائم الصغر ينسبون أنفسهم إلى عصر ازدهار ومساواة (تينغ) كانوا يعلنون عن حلوله القريب.

وقد استعادت هذه الأفكار عاميات أخرى. ففي نهاية سلالة تانغ، في القرن التاسع، مثلاً، أعلن الزعيم الفلاحي وانغ كسيانزي نفسه "قائداً كبيراً انتدبته السماء لإعادة العدل". وفي عهد سلالة سونغ (١١-١٣)، أعلن فلاح آخر، وانغ كسيان، زعيم عامية في سيشوان، أنه "تعب من اللامساواة بين الأغنياء والفقراء وأنه سرف يسويها لمصلحة الشعب". وقد صادر، منذ بداية الحركة، كل فوائض الأغنياء ووزعها على الفقراء. وصرح متمرد آخر من عهد سلالة سونغ، يانغ كيشي، قائلاً: "فيما يبننا، لا نجعل من كل ما نملكه، فضلاً من ثياب وغذاء وقطعان وأنسجة وجيوب موضوع تراكم خاص، بل نوزعها بالتساوي

١- جمع "مشرك"، وهو اسم يطلق على طلبة اجتماعية تصورها فورية ويشارك أفرادها في العمل ونظامه (المغرب)

بين الجميع، ولذلك تولى جماعة حقيقة" (تونتشو).

وهذه الطموحات الطوباوية والألفية تميز، أيضاً، "الجماعات السرية" ومجموعات الانشقاق الديني والتحريض الاجتماعي والمعارضة السياسية التي كانت نشيطة جداً في كل تاريخ الصين الإمبراطورية (خاصة في عهدي السلالة المنغولية والسلالة المنشورية). فجمعية اللوتس الأبيض (بيلينجهاو)، مثلاً، كانت مطبوعة، بصورة عميقة، بانتظار المسيح البوذي، ميلوفو. وكان لدى مجموعات أخرى، كجمعية السماء والأرض (ترياد) أو جمعية الكبار والقدامى (جىلا وهوى)، مثلاً، تنظيم مساواني (كما في ذلك لصالح النساء) وكان لرتاساتهم الوهمية (التنين الكبير إلخ...) طابع تعويضي عن ضروب اللامساواة في المجتمع الواقعي. وكانت الجماعات السرية، فوق ذلك، منخرطة انخراطاً وثيقاً في التحرك الفلاحى المساوانى.

واستمر هذا الأمر مع الثورات الفلاحية التي سببت سقوط السلالة المنغولية في القرن الرابع عشر وسقوط سلالة منغ في القرن السابع عشر، وهو ما قاد، مباشرة، إلى شيوعية التينغ المساواتية البدائية في القرن التاسع عشر، وهي ثورة فلاحية كبيرة يستدعي اسمها، نفسه، ذكر هذه التقاليد الطارئة التي ذكرناها عدة مرات. وكان التينغ الذين أقاموا، بين ١٨٥١ و ١٨٦٤، في الصين الوسطى، دولة منشقة، "مملكة التناغم الكبير السماوية" (تينغ تيانغزو)، قد أبرموا قانوناً زراعياً جلياً إلى أقصى حد:

"كل أرض تحت السماء سوف تزرع بصورة مشتركة من جانب الشعب تحت السماء... وسوف تزرع الأرض ويؤكل الأرز وترتدى الملابس من جانب الكل. ولن تعود هناك لامساواة ولن يعود أحد دون غذاء ولا دون محروقات".

وكان يجب، في نظام التينغ، أن تخزن المحصودات في أهراءات جماعية (أهراءات سماوية)، وكانت تؤمن الإنتاج الحربي أفواج "سماوية" من

حرفي الدولة.

إن هذا الطابع المساواتي للحركات الفلاحية الصينية، وهو صيغة آسوية لنشيد "عندما كان آدم يحراث الأرض وحواء تمليك، أين كان التمييز إذن؟" الذي كان ينشده أتباع تزيكيليف الإنكليز، في القرن الرابع عشر، وفلاحو رينانيا في القرن السابع عشر يفسر كل التاريخ الاجتماعي الصيني بقوة. وهو الذي يفسر كون كل سلالة جديدة تحملها إلى السلطة موجة هياج فلاحي أولي تقلب السلالة السابقة قد عدت نفسها ملزمة بتحقيق ظاهر إصلاح زراعي على الأقل. وسوف تتطور الشيوعية الصينية، ولا سيما في الثلاثينات من القرن العشرين، ومن جديد حوالي ١٩٥٥-١٩٦٠ مع الكومونات الشعبية، فوق هذه الخلفية من المساواة الفلاحية.

إلى أي حد أمكن هذين التيارين من الاحتجاج المساواتي والطوباوي أن يتبادلا الدعم ويتبادلا التأثير؟ لا شك في أن مصادرها لا تقهر، إلا بصورة استثنائية جداً، إسهام المتطوعين في الحركات الفلاحية، مع وجه مثل شخص يدعى لي يان، مثلاً، وهو متقف كان يكتب النداءات المساواتية للفلاحين الثائرين على سلالة منغ في منتصف القرن السابع عشر. إلا أنه يجب أن نذكر أن الوثائق التاريخية الصينية كلها من أصل سلطوي، أما كانت، إذن، عمولة، بطبيعة الحال، على الصمت عن المتعلمين الذين كانوا يقفون ضد النظام القائم ويدعمون الحركات المتمردة.

ومهما كان هذان الاتجاهان مهمين في منظور الاستمرار الذي عرضناه منذ قليل، فإنهما لا يمثلان، مع ذلك، سوى سلسلة حلقات منفردة ووجوه معزولة. ولم يكن للنظام الصيني القديم أن يعاني، قط، على وجه الإجمال، من كل هذه الاحتجاجات. إلا أنه أمكن، أيضاً، بيان إلى أي حد انطبع المجتمع الصيني التقليدي، في مجتمعه، هذه المرة، وليس، بعد، من

حلال حالات هامشية واستثنائية، ببعض الاتجاهات الجماعية التي استطاعت، هي أيضاً، أن تشكل تربة صالحة لنمو الاشتراكية الحديثة. إن هذه الرؤية لشرق أقل من الغرب انطباعاً بالفردية قد طورت من جانب عدة مختصين بالشؤون الصينية، من جانب ج. جرونه، ل. فاندرميش، ب. فيتزجيرالد، وخاصة من جانب ج. نيلهام في مقال مدو سعى إلى أن يبين أن الصين الشيوعية ليست سوى "تحقيق سلسلة كاملة من التقاليد الجماعية التي تعود إلى الصين الكلاسيكية".

وبالفعل، فإن للناس الجماعي للمجتمع الصيني الكلاسيكي يميل إلى دمج الفرد بالجماعة أكثر بكثير منه إلى معارضته كما في الغرب. فالإنسان جزء من أسرته، من نقابته، من عشورته، من قرينه. وتعارض كلمة غونغ (جماعي) ما هو "خاص" (سي) بالمعنى الاقتصادي للكلمة. ولكن كلمة "سي"، وهذه واقعة ذات دلالة، تحمل، في الوقت نفسه، صبغة تحقيرية: فهي تدل على تملك "خاص" أي خفي، ويقصد الربح، وبصورة عامة، ما هو سري، غير شريف وغير مكتشف مقابل ما يجري بصورة جماعية وعامة، أي في وضع النهار وللصلحة العامة (غونغ).

ولم يكن المجتمع الصيني الكلاسيكي يوفر تربة صالحة للإثراء الخاص، للفعاليات الربحية. وهذه الواقعة تصور عن نفسها، أيضاً، في تسلسل القيم الاجتماعية، في نظام مراتب "الحالات" كما تحدده الأخلاق السياسية للكونفوشية: المتعلمون (شي) الذين يملكون المعرفة والسلطة معاً، ثم الفلاحون (تونغ) الذين يشكل عملهم أساس كل المجتمع، ثم الحرفيون (غونغ)، وفي أدنى السلم الاجتماعي، عمال، يأتي "التجار الماكرون" (شانغ).

وأهمية تقاليد الإدارة العامة للاقتصاد وجه آخر لهذا المناخ الجماعي في الصين القديمة. فهذه الإدارة لا تنصب على السدود والأقنية، فقط، بل، أيضاً، على الحديد والملح، وهما احتكاران للدولة منذ سلالة الهان. إنه،

كما يقول نيلهام، "تقليد إنتاج مومم" يمكن، دون شك، ربطه بـ "نمط الإنتاج الآسيوي". وكذلك، فإنه يوجد مجال دولتي كبسر في الأرض، وملكية الأراضي الخاصة حتى لو وجدت، لم يكن لها، قط، الطابع المطلق واللا محدود الذي يعرفه القانون الروماني في الغرب. فهي معدلة، كما بين ف. شورمان، بأعراف مثل حقوق الأزواج وأعضاء الأسرة الآخرين وبحقوق الشفعة وحقوق الإقطاع.

وقد لاحظ نفريسن خاك فين أن "الماركسية لم توقع، أبداً، البليلة لدى المثقفين الكونفوشيين بتركيزها تأملات الإنسان على المسائل السياسية والاجتماعية ... فلم تكن المدرسة الكونفوشية تفعل خلاف ذلك. والماركسية لم تكن، قط، تصدم، بتعريفها الإنسان بكلية علاقاته الاجتماعية، للمثقفين الذين كانوا يرون أن الهدف الأعلى للإنسان هو أن يفسى، بصورة صحيحة، بالتزاماته الاجتماعية. والإنسان الكونفوشي يتبن، عندما ينتقل من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الاشتراكي، انضباطاً أخلاقياً جديداً، ولكنه لم يكن أبداً، في أعماقه، معادياً، كالمثقف البورجوازي الغربي، لبدأ الانضباط الاجتماعي نفسه محترماً إياه ضرورياً لمو شخصيته".

ولكن ما يمكن الاعتراض به على كل هذه التحليلات "الاستمرارية" للصلة التاريخية بين الصين القديمة والاشتراكية الصينية هو أنها تستند إلى وقائع تسهم، في الواقع، في الدفاع عن النظام الصيني القديم وضروب اللامساواة الاجتماعية فيه. وهذا معنى التسلسل الذي يضمن الأرجحية السياسية والأخلاقية للمثقفين على النحّار. والتلاحم الاجتماعي المنضمن في التباين بين "غونغ" و"سي" يفيد الحكم القائم، المسلطة "الطبيعية" للإمبراطور وهيئة كبار الموظفين الذين يحكمون باسمه. والأمر هو كذلك بالنسبة لتقليد الإدارة العامة للاقتصاد، وهو تقليد يوطد، هو أيضاً، سلطة الإمبراطور وكبار الموظفين. والمجتمع الكونفوشي التقليدي

قائم على التعارض بين السلطة والشعب، على خضوع الواحد للآخرى، على اللامساواة في الشرط التي يخلقها هذا الخضوع. وهو، بهذا المعنى، معاكس، بصورة مطلقة، للتقاليد المساواتية والطوباوية التي حللناها قبل قليل، وهذه الأخيرة تطورت ضد هذا التقليد.

في البلدان البوذية

لم تقتصر الرسولية البوذية على التأثير في الحركات الفلاحية الصينية. فصورة أعم، فإن البوذية، في صورتها الجنوبية، صورة بوذية ترواوا، أو، العربية الصغرة، (هينايانا)، تقع في تقليد غني مساواني وطوباوي أخذ مكانه في بلدان جنوب شرق آسيا: بورما، خاصة وسيريلانكا ولاوس وتايلاند وكمبوديا. وحتى في عام ١٩٥٧، كان حزب ذو اتجاه عمالي تأسس في بانكوك يحمل اسم "سمري آريسا ميتايا"، وهو اسم يذكر بالعصر الذهبي الذي يجب أن يعقب عودة بوذا ميترايا إلى التمام. وفي عام ١٩٣٢، وضعت خطة التحديث السياسي والاقتصادي الكبيرة لتايلاند التي اقترحها بريدي تحت علامة هذه الطوباوية أيضاً.

إن القانون الأخلاقي والاجتماعي للبوذية بلح كثيراً على الأخوة بين الكائنات البشرية. وفي هذا للثل الأعلى مجتمع متناغم، ليس للمصلحة الخاصة والسعي وراء الكسب مكان إن لم يكن ذلك من أجل تمويل المنشآت التقوية. وسوف يشكو المستعمرون الإنكليز، عمارة، من ازدهار البورمين البوذي هذا للأعمال والربح، من موقفهم "غور المحب للأعمال" (كما جاء في تقرير الرقابة لعام ١٩٠١).

وتقوم الوظيفة الملكية، في التصور البوذي الكلاسيكي، على تقليد الصالح المشترك هذا، كما يقول للمختصون الإنكليز بالبوذية. وتنقل الحويلات، مثلاً، عن دهاماراجا، وهو ملك تايلاندي من القرن الرابع عشر أن: "تقراء ومحبته كانتا دون حدود كماء المحيط. كان يحب الشعب كإبنائه.

واعتماد أن يغفر للمجرمين ويمنحهم إمكانية التعويض عن جرائمهم ويعت هم إلى بيوتهم. ولم يكن هناك، قى ذلك العهد، عبيد في البلاد. فقد كان كل الناس أحراراً وسعداء. وانتشرت سمعته بين كل الأمم وهرع الناس من كل صوب ليعيشوا بسلام تحت سلطته الكريمة^(١).

وينقل، من قبل، أن البوذا قد شرح، في أحد أحاديثه، أنه ليس بالضرائب ولا باللجوء إلى القوة يمكن مداواة الشقاوة والاضطرابات الاجتماعية، "فالفرق وانعدام العمل هما جذور مصائب المجتمع". فيجب تقديم بذار للفلاحين ورؤوس أموال للتجار وأجر صحيح للموظفين، "وفي هذا الجو من الفعالية الأخلاقية والرضا، يستطيع المواطنون من أن يربوا أبنائهم في الرخاء والسعادة وأن يجعلوا منهم رجالاً متحررين من الحاجة والخوف"^(٢).

والأصيل في هذه الرؤية البوذية لمجتمع عادل ومزدهر هو كونها شرطاً مسبقاً للتقدم الأخلاقي والروحي، للدخول في حالة النيرفانا. فهي ضرورية للتأمل. ولهذا، فضلاً عن ذلك، يجب في مرحلة أخرى، على الملك والشعب أن يفيا، على الأقل، بمعيشة الرهبان. إن هذه الفكرة، فكرة العدالة الاجتماعية كشرط للتقدم الروحي سوف تلقى من جديد، في العصر الحديث، في نشيد حزب التاكين الثوري، أول نواة للمتقنين البورميين الذين انضموا إلى الاشتراكية حوالي ١٩٣٥، ومرة أخرى، عام ١٩٤٨، في مقدمة قانون حول تأميم الأراضي. وسوف يطلق أوائل الماركسيين البورميين اسم لوكانييا (نيرفانا محققة في هذا العالم) على مجتمع العدالة، المجتمع بلا طبقات. وسوف يمتد ستالين، في نص بورمي لعام ١٩٣٠، بوصفه باني، اللوكانييا.

١- وردت لدى أ.سركيفانز: الخلفية البوذية للثورة البورمية، ص ٤٧.

٢- د.د كوزامي: مدخل إلى دراسة التاريخ المنهني، بومبي ١٩٥٦، ص ١٦٠.

ويتفدى مثل العدالة الاجتماعية الأعلى البوذي هذا، أيضاً، بتقاليده
أسطورية من الماضي وبفكرة عصر ذهبي بدائي كانت كل الخسائر، فيه،
دون حدود، تحت تصرف إنسانية مفعمة من العمل وتعيش في المساواة.
وفي حالة الوفرة الطبيعية هذه، كان الرز ينمو من تلقاء ذاته.

"قبل هذا الزمان، كنا نمتاز في كل شيء بفضل حالتنا الذهنية. كنا
مفعمين فرحاً قبل أن تسزل هذه الأشياء. كانت الأجساد البشرية ترق
كالخسيرة. كانت الأرض الرقيقة والطيبة تستهلك حتى نضوبها. وهذه
الأغذية زالت عندما لم يحد الإنسان يستحقها"^(١).

إن هذه الحالة، حالة الديمقراطية البدائية، الحياة المشتركة، جهل
الحاجات، بقيت حية في المجتمع البوذي على شكل جماعات رهبانية،
وهي تخلد الماضي وتعلن عن المستقبل. وهذه الواقعة هامة لأنها تسر
كون الحركات اليسارية في البلدان البوذية لم تعبر، أبداً، المرحلة
الناهضة للكهنة، بل منحت، على العكس من ذلك، من التقليد
الرهباني. وهكذا، فإن المصطلح الحديث للدلالة على الإضراب، في اللغة
البورمية، ليس سوى، التعبير القديم الذي يدل على حركة رهبان يقلبون
آنية الرز التي يأكلون منها (تايت هووك) ويرفضون الصدقة كعلامة
احتجاج ضد فعل لا أخلاقي من جانب المتصدق (الذي يحرم على هذا
النحو، من إمكانية التعويض عن أخطائه).

والتحق إلى المجتمع الذي تفديه البوذية لا يقع في الماضي، فقط، فعلاً، بل
في المستقبل أيضاً. فينتظر بحسب السح البوذي، الميراث أو الميتايا، وهو
إعادة تجسد لبودا، الذي سيأتي لقيم نظاماً عالمياً من العدالة والحب،
حالة وفرة مطلقة:

"الخلي تغطي الأرض، وهي في وفرة الحجارة. ويقول الناس أن البشر، في

١- مقدمة للصيغة البورمية من قوانين مانو، وردت لدى أ. سركيسفان، مرجع سابق ص ١٠

الأزمة القديمة، كانوا يضربون بعضهم ويلقي بعضهم بعضاً في السجون ويكذبون على بعضهم ويسرقون بعضهم بعضاً ... والآن، لا أحد يراقب حلاه، فالناس لا يحسون برغبة فيها ويزدونها^(١).

فهذا الازدهار الطوباوي، هذه الوفرة، هو إذن، ترياق ضد الشهوات المادية لدى البشر. فمع مجيء الميثرياء، سوف يتم تجاوز التعلق البشري بالثروة، بضرورة امتلاء.

ولكن الميثرياء نفسه سوف يسبق من جانب عاهل عدالة، الكاكافاني (ستكيامين باليورمية)، إمبراطور عالمي سوف يفتح العالم دون عنف. وسوف يتخلى عن وضعه المتميز وثروته، يضدي الفقراء والمهمشين ويتوه، هو نفسه، دون مأوى. وسوف تنحل الدولة والمجتمع السياسي إلى جماعة فوق الدولة ذات أسلوب رهباني مع تشارك في الخبرات. ولن يعود أحد، في هذه الجماعة العالمية المثالية، يتكلم سوى بلغة واحدة. وسوف يتعامن العالم مع جزيرة أوتاراكو الطوباوية التي يكون سكانها "منساوين في كل الأشياء". وسوف يجري تجاوز الانقسامات إلى الملكية الخاصة على اعتبار أن الرز سينمو للجميع دون عمل، لمصلحة إنسانية موحدة تحت سلطة الكاكافاني المثالية. وسوف تغطي "أشجار استحابة للأمنيات (باويتابن) ذات أغصان تتدل منها الملابس والخليجي كل الحاجات المادية لكل البشر من سكان الجزيرة. ومعد الشجرة غصونها عندما يريد الشعب شيئاً ما ولا يحتاج أحد إلى العمل".

إن هذه الأحلام الطوباوية والمساواتية كانت راسخة في أذهان الفلاحين اليورميين. ومجيء الستكيامين (الشكل البوذي للكاكافاني) هو الذي نأروا باسمه ضد السيطرة الإنكليزية في أعوام ١٨٢٩ أو ١٨٥٥ أو

١- المرجع السابق، ص ٩٠.

١٨٦٠ أو ١٨٨٦-١٨٨٧ و١٩٣٢، وخاصة عام ١٩٣٩. ففي هذا التاريخ قاد عسراف قرية سايا سان عامية هامة في بورما السفلى التي مست، فيها، الأزمة الاقتصادية العالمية زراعة الرز مساً قاسياً. وقد أعلن أنه المستكبرين شخصياً.

وقد اهتم أوائل المتقنين البورميين ذوي الاتجاه الاشتراكي، من جهتهم، كثيراً، بمسألة "الاستمرار" بين الاشتراكية والبوذية، وسعوا، كالصينيين قبلهم بثلاث قرن، إلى إعطاء الاشتراكية شرعية عن طريق تقاليد الشرق الطوباوية والمساواتية. وقد سعت جماعة "تاكين" القومية، وخاصة الشاعر تاكين كودلو همين (المولود حوالي ١٨٧٥) إلى دمج هذه التقاليد في رؤية اشتراكية للتاريخ: فمع ضروب تقدم الجشع والكراهية، تزايدت البشرية ابتعاداً عن حالة الطبيعة والازدهار الطبيعية، وتشكلت أكثر أشكال هذه الشرارة غوراً من جانب الرأسمالية التي يلبي إلغاؤها طموحات البوذية الدينية. وقد كتب تاكينو وتاكين باسو، بدورهما، في هذا الاتجاه. وعندما أصبح نور وباسو في السلطة في بورما، في الخمسينات، لم توضع اشتراكيتهما المعتدلة تحت شعار "حالة الرخاء" العمالي الذي كان، مع ذلك، قريباً جداً منهما، بل تحت شعار البيدلوتا البوذي، شعار حالة الوفرة.

في اليابان

لمدارس الفلسفة الصينية والبوذية مكان هام في التقليد السياسي - الديني الياباني. ومع ذلك، فلا يبدو هذا الأخير غنياً في الرؤى المساواتية والطوباوية غنى التقليد الصيني أو تقليد بلدان "العربة الصغيرة" في جنوب شرق آسيا. ولا شك في أن مدلولات شريعة كونفوشيوس للمساواتية، مثل "الحقل ذي الخنازات التسع" (جنغسيان) و"التسوية" (تفجشن)، كانت معروفة في اليابان. ولكنها كانت تستخدم لترتيب النظام القائم

وحسن تشغيله أكثر منها لمهاجمة هذا الأخير. وعلى هذا النحو، تبنت الملكية، في القرنين الثامن والتاسع، الجنفسيان، واسمه باليابانية كوهونون (الحقل المقسم إلى تسعة)، كتدبير ضريبي خالص. وكذلك، ففي عهد التوكوغاوا (من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر)، تحدث السادة الإقطاعيون، عدة مرات، عن الميكيين (التسوية)، ولكن ذلك، فقط، كان للحد من قوة التحار وترسيخ نظامهم الضرائبي الخاص بصورة أشد كفاية.

إن احتياج المعلمين الكونفوشييين الطوباوي الذي قدمت الصين أمثلة عديدة عنه عبر القرون، قد أصبح، في السياق الياباني، مجرد إصلاحية. وقد خلف الساموراي كومازاوا بانزان (١٦١٩-١٦٩١)، وزير مقاطعة أوكاياما، كتاباً حول مسألة الغنى. ولكن ذلك كان في منظور الشراء العام، وليس في منظور إعادة توزيع لمصلحة الفقراء، (إذا كان سيد ولاية ما غنياً، فإن كل شعبه سيكون سعيداً....) فالأمر يدور، إذن، حول زيادة إنتاج الرز ورفع مستوى الفعالية الاقتصادية بصورة عامة. وبلغ إصلاحه آخر، يتوحيها ساتتوكو (١٧٨٧-١٨٥٦)، على ضرورة المساعدة المتبادلة داخل الجماعات الفلاحية. ولكن كل ذلك مبهم جداً، بعيد جداً عن الفهم وتحت مستوى النبرات الاجتماعية القوية لمعاصريها الصينيين، هوانغ زونغكسي أو لي روزن، بكور.

والحركات الفلاحية اليابانية في القرون الوسطى، وما تزال غير معروفة جيداً أقرب إلى نظراتها الصينية من حيث أنها مدموغة، بصورة قوية، بالمساواتية الدينية. فقد كان نيشومي، مؤسس طائفة بوذية منشقة في القرن الثالث عشر، يعلن نهاية دارة بوذية (كاليا) وجسيء مسيح في شخصه بالذات وقيام نظام عدالة ووفرة اجتماعي في هذا العالم. وفي القرن الخامس عشر، كان لطائفة "الأرض النقية" البوذية، بدورها، طابع مساواني قوي جداً، ونظم زعيمها، رينيو، مقاومة الفلاحين ضد سلطات

الولاية، فقد كانت "انتفاضات أنلس عبيدين" أصبحوا سادة ولايات كاملة بفضل الاضطرابات السياسية احتفظوا بمحافظة كاغا خلال قرن تقريباً).

وهذا الفقر في التقاليد اليابانية في موضوع الفكر المساواني والطوباوي (في الحالة الحاضرة لمعارفنا على الأقل) يكون أوائل الاشتراكيين اليابانيين لم يبدأوا، مثل نظرائهم الصينيين، ساعين إلى منح أنفسهم "ضمانات" مستمدة من تاريخ اليابان نفسه. فقد كانوا يتطلعون، حصراً، إلى الغرب، بل إن عدداً كبيراً منهم كان قد اعتنق البروتستانتية (راجع الجزء الثاني).

في جنوب شرق آسيا

على الرغم من الطابع الجزئي لمعارفنا وانعدام الدراسات الإجمالية، فلا يبدو أن التقاليد المساواتية كانت غائبة، كلياً، عن بلدان الشرق الأقصى الأخرى. ففي فيتنام التي تغذت حياتها الثقافية بالتأثير الصيني، مثلاً، لم يكن المعلمون "المعارضون" نادرين، ولا كانت نادرة الحركات الفلاحية ضد الأغنياء والأقوياء. ويقع أهمها في نهاية القرن الثامن عشر وهذه الحركة هي ثورة التايزون الذين يروي مبشر إسباني أنهم "أخذوا يختازون القرى معلنين للناس أنهم لم يكونوا لصوفاً، بل مبعوثين من السماء وأنهم كانوا يريدون نشر العدالة وتحرير السكان من طغيان الملك وكبار الموظفين. وكانوا يمشرون بالمساواة في كل شيء. وكان رواد الاشتراكية الحديثة هؤلاء، وفاء منهم لتقليداتهم، يجرّدون كبار الموظفين والأغنياء من أملاكهم ليوزعوها على الفقراء".

وفي إندونيسيا، حيث كان المخزون الآسيوي أهم من الغلاف الإسلامي للمجتمع، كانت التقاليد الجماعية الفلاحية ممثلة الغولونغ-روحوونغ أو "المشورة المتبادلة" من أجل التقرير في الأعمال الزراعية وشؤون للصحة

العامّة الأخرى. وحوالي ١٩٦٠، حاول سوكارنو أن يقيم هذه التقاليد الجماعية "الديمقراطية الموجهة" ذات الاتجاه الاشتراكي التي أراد إنشائها والتي وضعت حداً لها، بصورة مفاجئة، قضية ٣٠ أيلول ١٩٦٥. وكان شعار الغولونغ-روجونغ يطبق على التعاون بين القوميين والشيوعيين والمسلمين اليساريين.

ويبدو أن التقاليد المساواتية والطوباوية كانت قليلة الشأن، إلى حد بعيد، في حالة الهند الكلاسيكية. فالبوذية التي ولدت في الهند لم تعد حذوراً متينة، فيها، و"هاجرت" في اتجاه أكثر بعداً في الشرق. ولم يكن المجتمع الآري، السلطوي والمحصور، بصورة قوية، في نظام الطوائف مناسباً لولادة أحلام مساواتية ورؤى طوباوية اغتنت بها، حداً، التقاليد الصينية والإسلامية والبوذية. أو أن النصوص الكبرى التي تستند إليها معرفتنا بالحضارة الهندية الكلاسيكية كانت، بالأحرى، إذا طرحنا المسألة بصورة أكثر تلوناً وحذراً، مشبعة إشباعاً قوياً بهذا التصلب الآري ولا تعد، قط، مكاناً لأحلام بمجتمع أفضل. وقد خيل إلى بعض المؤلفين الهنود أنهم يجدون في "الأرتاشاسترا"، هذا الكتاب الكلاسيكي في علم الشؤون العامة، رائداً لـ "اشتراكية الدولة". إلا أن الأمر يدور، في الواقع، حول كتاب تدريب على السلطة مشبع تماماً بـ "الكليانية ذات الأساس الاقتصادي" (لوبيس رينر). والنصوص الكلاسيكية الهندية بكفاء، أيضاً، حول الحركات المساواتية الفلاحية التي أمكن أن تحدث، احتمالاً، في هذا العصر أو ذاك (في حين أن أصحاب الحويلات الصينية كانوا يرددون أصداها على الرغم من ارتباطهم بنظام السلطة).

وربما كان ينبغي، أيضاً، من وجهة النظر هذه، معارضة الهند الدارميدية بالهند الفيدية، على اعتبار أن الأولى ربما لم تكن منغلقة على الفكر المساواتي والطوباوي انطلاق الثانية، ولكننا أقل معرفة بها. فالتقليد السياسي-الديني التاميلي يتضمن، مثلاً، ذكرى عصر ذهبي (كريتايوغا)

غالباً ما استدعى ذكر أساطير العدالة والوفرة، فيه، شيوعيو جنوب الهند وسريلانكا حتى أيامنا هذه.

وما يمكن أن نذكره هنا، أيضاً، هو التقليد النسكي للسانيزان، وهم براهمانيون بلغوا الدرجة الرابعة والأخيرة من الكمال الروحي وانسحبوا من العالم مزدريين الثروات. ولكن الأمر لا يدور إلا حول رفض فردي بهجر المجتمع بدلاً من تغييره أو نقده على الأقل.

فالواقعة تبقى، إذن، أن الاشتراكيين الهندو الأوائل لم يملكوا "أسانيد" في وزن تلك التي كان يملكها نظراؤهم في الصين وبلاد الإسلام. وكانت استثنائية جداً حالة ذلك الواعظ الديني الإصلاحى، سوامي رامانوت، (١٨٧٣-١٩٠٦)، الذي حاول أن يؤسس على الدين نقداً للمجتمع الاستعماري البورجوازي في زمانه. وكان يشير قبي البههاب — "اشتراكية فيدانتا" مؤكداً أن الفيدانتا والاشتراكية تفتقدان في رفض الملكية. ولكن الطابع الصنعي لهذه الخطوة "الاستمرارية" جلي عندما نعلم إلى أي حد خلعت الفيدانتا وهذه المحاولة لتتطوّر الفكر الديني الفيدي، من كل شاغل اجتماعي.

في إيران

تجلت الاتجاهات العميقة إلى المساواتية والطوباوية التي يقدم، عليها، الشرق، أمثلة كثيرة بجملياً واضحاً، في القرنين الخامس والسادس، في إيران قبل الإسلامية التي كانت تحكمها سلالة الساسانيين.

فالمجتمع الساساني القائم، بقوة، على قاعدة أرمستقراطية كانت ممارس، على نطاق واسع، تعدد الزوجات لدى الأغنياء والذي كانت الزرادشتية ديانة الدولة، فيه، اهتز، آنذاك بحركة مساواتية ونبوية هي حركة مزدك. وعقيدتها المشتقة من المانوية تلح على تفوق النور على الظلمات، على ضرورة تحرير الإنسان بفضل الاعتدال والتشف والتقية النباتية. ويجب

قبل الفوضى والكراهية. فنبغي، إذن، إلغاء الاممساواة بين البشر والسماح لهم بأن يلبوا حاجاتهم بحرية. فيجب إشاعة الحريات والنساء، وكذلك النار والماء والمرعى.

"لقد خلق الإله وسائل العيش على الأرض، بموجب الصيغة المزدكية التي يرويها التاريخ الساماني، من أجل أن توزعها، بالتساوي، بين البشر بحيث لا يحصل أحد على ما هو أكثر من الآخر. وبالفعل، فإن البشر قد استعملوا العنف، الواحد منهم ضد الآخر، إذ يريد كل واحد إشباع حاجاته على حساب أعيه. ولكننا نرى حالة الأشياء هذه ونستزع من الأغنياء ترفهم لمصلحة الفقراء، ونعطى للمعوزين الناقل عن الأغنياء.

فإذا كان لأحدهم ناقل من الملكية والنساء والعبيد والأثاث، نحن ننتزعه منه ونجعله مسوياً للآخرين بحيث لا يستطيع أحد أن يملك أكثر مما يملكه
آخر^(١)

إن الثورة الاجتماعية الحقيقية التي كانت تتضمنها أفكار مزدك كانت، بصورة غريبة جداً، مدعومة من الملك الساماني، كواد الأول (الذي حكم بين ٤٨٨ و ٥٣١)، شخصياً. فقد بدأ أنه، وقد اقتنع بأفكار مزدك الذي جعل منه وزيراً له، قد أبرم، فعلاً، قوانين حول مشاعية النساء وتسرك لعاميات مساواتية عنيفة جداً أن تنمو. وكان الثائرون يستولون على القصور ويقاسمون أراضي الكبار ونسائهم. ولكن كواد الأول تحول، تدريجياً، عن أصدقائه القدامى الذين سحوا، من جانبهم ليحلوا محله ابنه البكر كوس (الذي كان من حزبهم). وفي عام ٥٢٩، استدرج للمزدكيون إلى البلاط بذريعة مناظرة أيديولوجية مع الكهنوت الزرادشتي

١- ورد لدى أ. كريستن: عهد الملك كواد الأول و الشيوعية المزدكية، ص

وذبحوا جميعاً.

في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية

ربما كان الإسلام الأولي أكثر إشباعاً من المسيحية الأولية بمناخ ومساوإن جماعي ما جاء تبصراً عن الأخوة الأيديولوجية التي كانت توحد بين أصحاب النبي الأوائل (أكثر مما هو، كما ظن لزمن طويل، تبصر عن التقاليد الجماهيرية لبدو الصحراء لأن الحركة سرعان ما أخذت مكانها لدى بسطاء الناس في المدن). وكان النبي يهاجم الأغنياء ومراكمة الثروات. وقد ركز بعض المؤلفين على هذا الوجه إلى حد جعلوا، معه، من الإسلام الأول حركة اجتماعية في جوهرها لا يرمي جهازها الديني إلا إلى تقوية القسر الأخلاقي ضد الأغنياء بالتهديد بالحساب الأخير. فقد اقترح هـ. غريم الذي نشر كتابه "حياة محمد" عام ١٨٩٢، في عهد ضروب التقدم الكبرى للاشتراكية الديمقراطية في ألمانيا اعتبار الإسلام "محاولة من نموذج اشتراكي لمعرضة ضروب النقص الدنيوية المفرطة". والأغنياء هم طبقة الخطاة. وقد استعار الأفكار نفسها مستعرب ماركسي من باكرو، بندي الجوزي، في السنوات الأولى من النظام السوفياني. فهو، أيضاً، يرى في النبي، بصورة أساسية، مصلحاً اجتماعياً. لقد انتقد المختصون هذه الأفكار في هذا الشكل المبالغ في التبسيط. فالإسلام الأول ظاهرة أعقد من ذلك بكثير، ولكنها تملك، فضلاً، رجهاً مساواتياً يرمز إليه، مثلاً، أبو ذر الغفاري أحد أصحاب النبي. وقد أمكنت تسميته "اشتراكياً قبل أوان الاشتراكية" (ل. غارديه). فقد تبين موقفاً متشكفاً حيال الثروات وهاجم المستفيدين من عيطة الخليفة معاوية. ونسبت إليه عبارات يجب على كل واحد، بموجبها، مثلاً، أن ينفق في سبيل الله أو في التصديق بكل القسم من ثروته أو مداعيله الذي يتجاوز حاجاته بال ضبط. وكان يذكر بين "أحب ثلاثة رجال إلى الله" من

يتصدق، سرّاً، على متسول انتهر في البداية، وبين "أبض ثلاثة رجال إلى الله" الغني العاشم. وقد نفى بعد وفاة النبي. وفي القرن العشرين دعاه الماركسيون والشيوعيون ملغاً لهم.

وبعد أبو خر الغفاري الذي توفي عام ٦٥٢ أباً للصوفية الإسلامية التي كان لويس ماسينيون مشغولاً بها شغفاً عظيماً. فازدراء الثروات هو عنصر من الصوفية التي كان أحد ممثليها البارزين، في بداية القرن الخامس عشر، الفقيه العثماني الكبير بدر الدين (١٣٥٨-١٤١٦). فقد تخلى بدر الدين عن حياة وظيفية براقية ليشرع مشاعية الخمرات وينضم إلى جماهير فقراء الناس. بل، لقد توصل إلى التعاون مع قائلين لعامة فلاحية، مصطفى وتورلاك، أصبح "قائلها الأيديولوجي" (موسوعة الإسلام). وقد شق بعد هزيمة الانتفاضة وبقي شعباً جلياً في تركيا. وكان ناظم حكمت، أحد مؤسسي الشيوعية في هذا البلد، يرى، فيه، أباً للاشتراكية وكرس له ملحمة شعرية:

كان البشر قد فتحوا هذه الأرض
دون حدران ولا حدود، كمائدة أخوة ...
الآلاف العشرة أعطوا ثمانية آلافهم ليكن
وهم ينفون في حوقة
أن يسحبوا، جميعهم، معاً، شباكهم من الماء
ويشتغلوا الحديد كالدانتيل
بحرثون الأرض معاً
ياكلون، جميعهم، معاً، الثمن للمتلئ حسلاً
يكونون معاً في كل شبيء ومكان
ما عدا على عهد الحبيبة^(١)

١- ناظم حكمت، محاضرات شعرية، باريس ١٩٥١، ص ٥٤. للملاحظة الأخيرة

إن كل القرون الوسطى الإسلامية مزروعة بانتفاضات فلاحية وليست عامية بوركلودج مصطفى وتورلاك سوى مثال بين أمثلة أخرى كثيرة. وهذه الحركات تبدي طابعاً مساواتياً بارزاً جداً. وكان خصوصاً يهتمون بأن لا تنادي بمشاعية الأرض، فقط، بل، أيضاً، بمشاعية النساء. والواقع أنها كانت معادية، خاصة، لتعدد الزوجات واستيلاء الأغنياء والأقوياء على النساء. وهذه الحركات المساواتية عديدة، بشكل خاص، في إيران. وهذه هي الحال مع عامية حارث بن سريج في خراسان في القرن الثامن. وفي المنطقة نفسها اندلعت انتفاضة أبي مسلم التي رفعت، ضد الأمويين، راية العباسيين السوداء وحملت إلى الحكم هذه الملائة الجديدة عام ٧٥٠. فقد دعم الفلاحون دعماً واسعاً الحركة العباسية التي أسهمت، فيها، الأرستقراطية أيضاً. ولهتزت إيران، من جديد، بانتفاضة بابك (الخزمي) ومزار التي وزعت أراضي الملاكين العقاريين الأغنياء وشتت حرمهم. والتسلسل واضح من الثورة المزدكية، في القرن الخامس، إلى أبي مسلم وبابك، ومزار ويعمر عن توقي الفلاحين الإيرانيين إلى مجتمع عادل.

وأشهر من ذلك، أيضاً، هي الحركة الجماعية الكبرى للقرامطة التي يسميها ماسينيون: "الشيوعية للمساواتية" وقد بدأ زعيمها حمدان قرمط التبشير، في البلاد العربية حوالي نهاية القرن التاسع، بانتفاضة مساواتية امتدت، في بداية القرن العاشر، إلى اليمن وخراسان وسورية والبحرين. ونجحت، في هذه المنطقة الأخيرة بالمحافظة، خلال بعض الوقت، على دولة جماعية صغيرة كانت، فضلاً عن ذلك، في منطقة هامشية، بدوية.

رد على الاتهام الذي غالباً ما وجهه المؤرخون المسلمون ضد الحركات المساواتية الفلاحية في القرون الوسطى، أي ممارسة مشاعية النساء.

وكانت الحفريات، فيها، مشاعة بتوسع في مبدأ الزكاة الإسلامي التي هي من حق الجماعة. ويقول مورخ أن "كل واحد كان يعمل باجتهاد ومثابرة من أجل أن يستحق مرتبة متميزة بالخلعات التي كان يودها للجماعة".

وقد جاءت الحركة القرمطية بعد زمن قصير من حركة اجتماعية مساواتية أخرى، أكثر خصوصية، هي ثورة العبيد الزنج في مزارع حوض الفرات الأسفل، في فترة ٨٦٩-٨٨٣. ويبدو أنهم قد أسسوا دولة مساواتية عابرة في منطقة البصرة تصنف الوثائق حولها بالإهمام الشديد. وقد حياهم الماركسيون العرب بوصفهم رواداً، "سبارتاكين مسلمين". والواقع أن الأمر كان يدور حول حركة موضوعة جداً وخاصة لأن زراعة الأملاك الكبرى من قبل يد عاملة مستعبدة لم تكن شائعة في الإسلام القروسطي، ولم تستمر، في هذه المنطقة، بعد ثورة الزنج (الذين كانوا سوداً أن هم من أفريقيا).

وللظهور الألفي هو حركات فلاحية أخرى في العالم الإسلامي. فهذه الحركات تؤمن بالمهدي المحرر أو، بالأحرى، الذي يمد الأمور إلى نصابها والذي سيأتي ليحد روح الإسلام الأول ويطرد الحكام الفاسدين والمغتربين. فاللهدي، المطبوع على هذا النحو، بازدواج أساسي بين الماضي والمستقبل سيأتي ليقسم عالم عدالة وإنصاف ويضمن لكل المسلمين ازدهاراً لا مثيل له. "فالأرض ستعطي كل ثمارها، والسموات ستصب أمطارها، وسوف يمدن المال، في ذلك اليوم، بالأقدام ولن يعود له حساب"^(١). إن هذا التقليد الألفي للمهدي بقي موجوداً طيلة تاريخ الإسلام، منذ إسماعيلي سورية ("جماعة الخشاشين") حتى الحركات

١-ورد في موسوعة الإسلام، مادة "المهدي"

الحديثة في المردان وغيرها. وقد طبعت بطابعها، أيضاً، طرق الدراويش، مثل البكشتية، على شكل امتداح للفقير (سوف يدلن المال بالأقدام ولن يعود له حساب ...).

وقد كان للحركة القرمطية وجوه فلسفية ودينية، وليست اجتماعية فقط. وماسينيون يربطها بالجموسية الأفلاطونية الحديثة. ولكن لا يبدو أن العناصر السياسية في التقليد الأفلاطوني قد شغلت سوى مكان محدود جداً في الفكر القروسطي الإسلامي. والمثل المشهور الوحيد لها هو الفارابي، وأصله من تركستان وتوفي في دمشق حوالي ٩٥٠. وعنوان أحد مؤلفاته الشهيرة هو "في آراء أهل المدينة الفاضلة". وهو يتقصد، فيه، ضمن التقليد الأفلاطوني الخالص، سلسلة من الأنظمة السياسية: الأوليفارشيات، مدن المتعة، الديمقراطية إلخ ... وهو يعارض المدن المنحلة لأنها جاهلة، — "المدينة الفاضلة" وأصالتها تقوم على كونه يوسع رؤية أفلاطون من مدينة محددة إلى جماعة بشرية دون حدود، "أمة" يقودها أمير فيلسوف.

وتتجلى الحركات المساواتية والاجتماعية، في العالم الإسلامي الكلاسيكي، أيضاً، على صورة تجمعات أو جمعيات خاصة أو شبه خاصة بعضها بقي، فوق ذلك، حتى عتبة العالم الحديث: التجمعات الفلاحية (الجماعة) والنقابات (الصنف) بقسمها القروسي على التضامن (الفتوة)، وجمعيات التضامن الأغوي (الأخوية).

والجماعة، كما استطاع دراستها جاك بورك في مراكش، هي، في الوقت نفسه، جماعة ريفية والمجموعة التي تديرها (نوع من مجلس القدامى). وأصولها قديمة جداً وحافظت، خلال القرون، على تضامن عربي قوي جداً حتى عندما تكون أراضي الزراعة موضع مملك فردي، وهذا ما يشمر، من جديد، إلى الطابع النسي، وليس اللامحدود، للملكية الخاصة في المجتمع للمسلم.

وهذه التقاليد الجماعية هامة، أيضاً، في المدن على شكل نقابات مهنية أو أصناف. ولمسح بعضهم، مثل لويس ماسينيون، إلى أنفا ربما تكون قد تطورت على خط الثورة القرمطية، ولا سيما في مصر الفاطمية. وكان الحرفيون يعيشون حياة مشتركة ويشتركون في التواصل المتلقاة إلخ... وكانوا مرتبطين بقسم تأهيلي (الفتوة)، وهو علاقة تضامن فقراء الناس هؤلاء الذين ينهم المجتمع المحترم وصنعوا لأنفسهم ميثاق الشرف الخاص بهم. وللدلول الفتوة، فوق ذلك، امتدادات أعقد بكثير. فهو، أيضاً، قسم أخوة بين قتيان "يتشاركون يعيشوا، بصورة مشتركة، أكثر ما يمكن من الرخاء في جو من التضامن والإخلاص المتبادل والرفاقية (مع الاشتراك في الخبز)". ولكن الفتوة تستطيع، أيضاً، أن ترسخ وحدة حركات "الخفاة" (العمارين) الذين يوقدون نيران ثورات المدن في فترات تراخي السلطة. فصفار الناس هؤلاء يتعرضون للأغنياء، "وهو نوع أولي من الاسترداد الطبقي لا ينصب عليه أي لوم". وتلك هي الحال، مثلاً، في بغداد، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ولم يجر الانتقال إلى مدلول التضامن داخل رابطة مهنية إلا بعد ذلك بكثير.

وقد كانت الجماعات (الأخويات) للمشاهدة في آسيا الصغرى حورالي القرنين الثالث عشر والرابع عشر والسبع لفتت، مثلاً، انتباه الرحالة العربي الكبير ابن بطوطة تجمع، أيضاً، بين صفار الناس في المهن للمدينة. وكان أعضاء هذه الروابط يجتمعون لدى رئيسهم كل مساء، وكانوا يأتون بأرباحهم اليومية للوفاء بنفقات الرابطة وتكاليف الوجبات المشتركة. ولكنها لعبت، أيضاً، دوراً سياسياً وأسهمت في الحركات ضد السلالات اللاشعبية.

لم يدر الأمر، حتى الآن، إلا حول اتجاهات هامشية وأطراف معزولة: القرامطة وبدر الدين والفساري والفساري والمهديّة. ولكن بعض المؤلفين استطاعوا أن يدعروا أن التقاليد الطوباوية المساواتية والجماعية طبعاً

بطابعها، بصورة أوسع، كل المجتمع الإسلامي الكلاسيكي. وهذا هو، خاصة، شعور ماسينيون ولاوست وغارديه.

إن هؤلاء المؤلفين يركزون على الطابع المساواتي والجماعي للأمة، أي جماعة المسلمين. وقد تكون "الدينونة" الإسلامية، بالمعنى التالي للكلمة، مجتمعاً قائماً على إجماع كل المؤمنين. ويظهر مدلول "الأمة" كعامل توحيد للمدن الدنيوية. وكان هذا الطابع الجماعي يعبر عن نفسه، أيضاً، في التصور الإسلامي للملكية - على الصعيد النظري طبعاً. فالسنة تقول أنه، حسب مشيئة الله، "لا يمكن أن يملك الأرض إلا الذي يشغلها بنفسه، إلا الذي يزرعها شخصياً". وهذا يعني أن الملكية ليست حقاً غير محدود، بل هي مشروطة بالتشريع. فمن حيث المبدأ، "ليس للمسلم حرية استعمال أملاكه، بل هو مسؤول عنها أمام الجماعة" (ل. غارديه). والأمور يدور حول أخلاقيات اقتصادية "جماعية ومساواتية" (هـ. لاوست). وهذا الطابع الجماعي يعبر عن نفسه في مؤسسة الزكاة التي يهدفها الجميع بهدف التضامن والتي تكون وظيفتها النظرية عموماً اللامساواة في الثروة، جزئياً على الأقل. وكانت الدعوة للمساواتية لحمدان قرمط تستند إلى مبدأ الزكاة لتتدفق بها إلى الاشتراك الكامل في الخيرات.

وربما كان هذا الطابع المحدود والاجتماعي للملكية يعبر عن نفسه في مؤسسة "الوقف"، أي الأملاك الموقوفة كمنشأة ذات نفع عام: للمستشفيات، جسر المياه، الخيازي، الحمامات، المدافن، المدارس والأعمال الخيرية المتنوعة. وقد تكون مؤسسة "الوقف" التعبير عن "روح تعاون وتنازل عن التملك الشخصي تحت ملك الله السامي" (ل. غارديه).

وهناك مدلول إسلامي آخر، مدلول الربا، ذكر، أيضاً، لدعم هذه الأطروحة، أطروحة الطابع الجماعي للأخلاق الإسلامية، إن لم يكن للمجتمع الإسلامي الواقعي. فالنبي يقول إن الربا خطيئة عظيمة جداً.

ولكن هل يجب أن نفهم من هذه الكلمة كل الفعالية التجارية والمالية، كما ظن بعضهم؟ الحقيقة هي أن معنى هذا للدول أكثر ضيقاً بكثير. فالأمر يدور (موسوعة الإسلام) حول "كل فائدة مالية غير شرعية دون مقابل من خدمات مودلة"، حول كل ربح مفرط وعن طريق الاقتراض بالفائدة مثلاً.

وفي المعنى نفسه، غالباً ما ذكرت أحاديث نبوية من نوع "الماء والماء والكلأ تخص الجميع" و"من أحيا أرضاً أصبح مالكاً لها" و"الناس سواسية، بينهم كأسنان المشط".

ما حقيقة الأمر؟ لا شك في أن المجتمع الإسلامي الكلاسيكي مساوياً، فعلاً، من حيث الحق. ولكن هل هو مجتمع عادل؟ في الواقع، فإن تعاليمه محدودة جداً: منع الاقتراض بالفائدة، مساواة الجميع أمام القانون، التعاون من جانب الميسورين لصالح الأفقر. وضروب اللامساواة في الثروات والفعاليات الربحية تعد طبيعية. أما بالنسبة إلى "لممارسة الاقتصادية للعالم الإسلامي القروسطي"، كما بين مكسيم رودنسون، فهي، في حد ذاتها، تحت مستوى هذا المثل الأعلى للعدالة الاجتماعية بكثير. فقد ازدهر الربا، وقام ازدهار العالم الإسلامي على التجارة البحرية والقوافل والسعي وراء الربح.

ويبدو أنه يجب أن نتحدث عن اتجاهات مساواتية وطوباوية وجماعية داخل المجتمع الإسلامي أكثر من الحديث عن اتجاهات مميزة لهذا المجتمع في جماعته.

خاتمة:

هل تقوم التقاليد المساواتية والطوباوية، في الشرق، إذن، على الصفات الإجمالية للمجتمعات الشرقية، كما ظن بعض المختصين في الشؤون الصينية والمختصين بالإسلاميات؟ أم هل هي قائمة، على العكس من

ذلك، على حركات احتجاج مساواني ضد النظام القسائم، على طمرحات مهمة إلى مجتمعات أكثر عدلاً؟ إن حالة الإسلام وحالة الصين هما الحالان اللتان كانت للنقشة، فيهما، الأكثر مدى، وذلك، دون شك، لأن هاتين الحالتين هما اللتان تطرح، فيهما، المسألة، بالحد الأقصى من الوضوح. ويدوننا، في الوضع الحالي للمسألة، أنه يجب، بالأحرى، التوقف عند الامتناع الثاني. إن "لنحدر الآخر" لتاريخ الشرق هو الذي يجب البحث، فيه، عن السوابق البعيدة المحتملة للاشتراكية الحديثة في الشرق. فأحلام المثقفين وهذه الثورات الفلاحية تطورت ضد الوضع القائم وليس في ظله.

ويدون، حقاً، فضلاً عن ذلك، أن حركات الاحتجاج للمساواتية والجماعية هذه أكثر حياة، بكثير، في الشرق الوسط (كما فيه إيران قبل الإسلامية) وفي العالم الصيني منها في الهند واليابان، بل وفي بلدان جنوب شرق آسيا (حيث تفذي البوذية الأمل الطوباوي، الحلم الطوباوي، ولكنها تفذي، أيضاً، الخضوع والتسك). وقد كانت حركات العاميات القائمة على انتظار المتريسا أكثر عدداً وأقوى ضد الإنكليز منها ضد الملكية التقليدية. ولكن على المورخ أن يقتصر، مؤقتاً، على تبين هذه التباينات لا أن يفسرها. وأكثر ما يمكننا هو التساؤل عما إذا لم تكن هذه التباينات التي يديها الشرق الكلاسيكي، في موضوع التقاليد المساواتية والطوباوية، قد أسهمت في إعطاء الاشتراكية الحديثة، في هذه البلدان، وجهاً مختلفاً: أكثر تجذراً في المخزون القومي القديم في الصين وفرنسا، وفي الشرق الأوسط، أكثر حداثة، و "غرباً" في اليابان أو الهند. إلا أنه يجب، كما يدون، الإلحاح، خاصة، على السمات المشتركة بين كل هذه الحركات، كل هذه التيارات الفكرية، كل هذه الأطياف غمر الخاضعة، كل هذه الأساطير التي قدمنا، حولها، كشفاً موجزاً. ويجب الإلحاح، في البدء، على طابعها للمزول والمبعثر. فهي ليست، كما رأينا،

جزءاً لا يتجزأ من رؤية العالم والبنية الاجتماعية الإسلامية أو البوذية. وعلى العكس من ذلك، فكل شيء يجري كما لو كانت المطامح الاجتماعية العميقة للحماهم الشعبية والمثقفين استطاعت، في بعض المناطق وبعض المناسبات، أن تعبر عن نفسها في وضع النهار من خلال مسار النظام الاجتماعي والأيدولوجي الرسمي.

ولا شك في أن هذه الطموحات الاجتماعية كانت تعبر عن نفسها بتعبيرات دينية، وبالتالي بتعبيرات نوعية مرتبطة بالمحزون الديني الخاص لكل مجتمع مدروس. وكانت تستند، في الصين، إلى المدلولات الدينية القديمة كالداتونغ أو التينغ، وإلى ذكريات الدعوة المانوية، في إيران، وإلى مبادئ الجماعة الأخوية التي أسسها النبي في الإسلام. وتتطرق، أحياناً، عودة المهدي، وفي أحيان أخرى عودة الملائكة والميترياء. ولكن هذا التمايز الديني يبدو ثانوياً بالقياس مع السمات المشتركة بين كل هذه الحركات، حركات الحلم الطوباوي والاحتجاج للساوان، أي طابعها الفلاحي بصورة أساسية. فالقربة هي، قبل كل شيء، التي حفظت، فيها، الأحلام للمساواتية والمعاداة الاجتماعية. والشوراء الفلاحية هي التي تنفذت بها، في إيران القروسطية كما في الصين الإمبراطورية، وحتى لدى فلاحي العصر الحديث البورميين. وطوباويات الازدهار والمساواة والوفرة، في الشرق، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصورة ريفية، بنظام حياة بقى قريباً جداً من اقتصاد معاشي طبيعي بفضل أعمال الحقل. وهذا الطابع الريفي يعبر عن نفسه، أيضاً، في الحنين إلى حالة تعاظم بين الإنسان والطبيعة (حتى مع "الحيوانات المتوحشة" كما يقول الطباوي زوانغزي). ويقول نص بورمي: "كانت الأرض الرقيقة والطيبة للذائق تقدم نفسها كغذاء". أي أن الطبيعة لا تظهر ككيان معارض ومعاد، بل كإطار كوني يحقق، داخله، الإنسان ذاته ويتفتح بصورة متناغمة.

وهناك سمة مشتركة بين كل هذه الأحلام الطوباوية هي الإهمام للوجود

بين الماضي والمستقبل. وهذه هي الحال مع المهدية الإسلامية والمصر الذهبي البوذي والراتونغ الصيني. فهذه الطوباويات تقع، في الواقع، خارج الزمن، وهي تعبر عن تصور للعالم لا يتنظم في بعد الزمن وتكون فكرة التقدم غريبة عنه دائماً تقريباً. ويمكن، دون شك، أيضاً، ربط هذا الطابع بالمخزون الفلاحي القديم، بعودة راسخة للفصول وتقويم الأعمال الزراعية، وهي عودة راسخة تفرض تعالين الماضي والمستقبل.

وهذا الطابع الفلاحي يبدو أساسياً، ولكنه لا يستبعد شيئاً من انتشار التقاليد المساواتية والطوباوية لدى بسطاء الناس في المدن، وخاصة بين الحرفيين. وقد أشار إلى هذه الواقعة للختصون في الإسلام (الصنّاف، الأخويات)، وهناك أمثلة كثيرة عليها في الصين. فالصلات بين النقابات الحرفية والتيارات الطاوية معروفة جيداً. ولمخترعي التقنيات الحرفية مكانة هامة في البانتيون الطاوي.

فهذه التقاليد المساواتية والطوباوية للشرق تعني، إذن، "منطقة" تاريخية-جغرافية واسعة إلى حد بعيد: من إيران الساسانية، مع مزدك، إلى فيتنام القرن الثامن عشر، مع التامي-سون، من الصين القديمة إلى تركيا بدر الدين (القرن الخامس عشر)، من أصحاب محمد إلى بورما قبل الاستعمارية. فيبدو أن الشرق كله، ولو كان ذلك، دون شك، بدرجات متنوعة، قد عبر من جانب هذه الميزات الواردة من أعماق أعماق المجتمع والموجهة ضد مظالم النظام الاجتماعي.

ولم يكن يمكن لتقاليد الشرق المساواتية والطوباوية هذه أن تسمح بتأسيس الاشتراكية الحديثة في كل هذه البلدان، حقاً، لأن هذه الأخيرة محددة بصورة عميقة. وهي تستلزم طفرة تقنية-سوسولوجية أساسية أكثر، أيضاً، مما تستلزم انقلاباً للقيم والأنظمة السياسية والأيدولوجية. وهذه الحركات الاحتجاجية القديمة، وهذه الأحلام الطوباوية كانت عاجزة عن تحقيق مثل هذه الطفرة. فقد استخدمت، في القرن العشرين،

من جانب الجماعات سياسية متعارضة تماماً. ولكن أوائل الاشتراكيين الآسيويين اهتموا بها اهتماماً عظيماً. فقد كان بينهم كثراً في آسيا المتحسنة جداً آنذاك، بتأثيرات السيطرة الغربية، أن يبينوا أن الاشتراكية تستطيع، أيضاً، أن تدعي سوابق شرقية، وليس أصلاً غريباً فقط.

وفضلاً عن ذلك، فإن المقاربة نفسها جرت من جانب المستشرقين الأوروبيين في القرن التاسع عشر. فقد رأينا أن مبشراً إلبانياً وصف التاي-سون بأنهم "رواد الاشتراكية الحديثة". وكان المستعرب دوغوجيه، في دراسته للقرامطة، عام ١٨٦٢، يطبق عليهم، فعلاً، نعت "الشيوعيين". وكان المبشر الوستفالي أ. هـ. روتغر الذي نشر، عام ١٨٥٢، دراسة حول "الثالوث" يرى في هذه الطقوس المساواتية لتلك الجمعية السرية الصينية أداة للدعاية الشيوعية الدولية.

فتقاليد الشرق المساواتية والطوباوية هذه مرتبطة، إذن، بالاشتراكية الحديثة بصلّة تاريخية حقيقية، حتى ولو كانت ضعيفة وغير مباشرة. وقد اكتسبت منها الاشتراكية الآسيوية للماصرة وجهاً أصيلاً وديناميكياً خاصة، بدلاً من أن لا تكون سوى استعارة خالصة من الغرب (كما هي الحال مع المسيحية). وهذه التقاليد الشرقية تساعدنا، في الوقت نفسه، على فهم تعقيد الحركات الثقافية والاجتماعية للشرق الكلاسيكي بدلاً من أن نقصر على صور مغرطة التبسيطية ما زلنا نحفظ بها، غالباً، عن "الاستبدادية الشرقية".

الفصل الثاني

الأصول القديمة للاشتراكية

كلود موزيه

يمكن، قليلاً، أن يبدو إعطاء مكانة للعصور القديمة في تاريخ الاشتراكية أمراً مدهشاً. فالاشتراكية "ولدت"، فعلاً، في القرن التاسع عشر، في صلة مع نمو المجتمع الصناعي، والحديث عن الاشتراكية في العصور القديمة، كما فعل بعضهم، ليس مفارقة فقط، بل، أيضاً، خطأ تاريخي.

وبعد هذا، فإنه مما لا ينكر أن العصور القديمة، وخاصة العصور اليونانية القديمة، قدمت للمفكرين الاشتراكيين مخططات ونماذج لم يكن يمكن أن يصدف عنها، كلياً، رجال كوغهم تعليم سادته "الكلاسيكيات". وكان يمكن ربط هذه المخططات بفكرتين سادتا الفكر السياسي اليوناني: فكرة المساواة التي كانت أحد أسس الديمقراطية القديمة والتي يمكن استعادتها في مجتمع قائم بصورة أساسية، على ضروب اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية، من جهة، وفكرة الاستمتاع بالخيرات الواقع في مثل المدينة اليونانية العليا نفسه والذي كان يمكن أن يؤدي إلى إنضاج مجتمع "شيوعي" من جهة أخرى. وكانت هاتان الفكرتان تعبران عن ذلقة في المفهومين اللذين يسودان الفكر السياسي اليوناني: مبدأ الإيزونوميا الذي يفترض مساواة كل أعضاء المدينة أمام القانون، ومبدأ الأونوميا الذي يستلزم التنظيم المتناغم للمجتمع المدني، وكان ينبغي، تاريخياً، أن يتصدر أول هذين المفهومين، في أثينا، مع إصلاحات كليستينوس، وأن يتصدر الثاني في سبارطة مع وضع الدستور الذي كان القدامى ينسبونه إلى المشرع الأسطوري ليكورغوس.

إلا أنه ينبغي أن نفضل عن كون الفكر اليوناني، حتى في الفترة الكلاسيكية، يقي مرتبطاً بعالم عقلي مشبع، تماماً، بأساطير تعود إلى أبعد العصور. وصرف النظر عن ذلك يعني تزييف للمنظورات وجهل وجه كامل من الفكر السياسي اليوناني، ومن الطوباوية خاصة. والأسطورة التي كان لها، من بين كل الأساطير، أعظم التأثير على القدامى هي أسطورة العصر الذهبي، وهي تسري، بين السطور، عبر كل تاريخ الفكر اليوناني وتفذي أحلام الذين يرفضون، لأسباب متنوعة، العالم الذي يعيشون فيه.

هذان هما المصدران اللذان كان يجب أن يستمد منهما المنظرون الذين صاعوا، منذ القرن الخامس ق.م، إنشاءات متفاوتة الطوباوية. ويجب، قبل أن نقارب دراسة هذه الإنشاءات نفسها، أن نحدد ما يمكن وراءها ويوضحها من النماذج التاريخية، من جهة، والأسطورة من جهة أخرى.

النماذج التاريخية: الأونوميا السهارية والإيزونوميا الأثينية

لا يمكن أن نستعيد، ولو بإيجاز، حملة المسائل التي تطرحها ولادة المدينة اليونانية. فسوف تقتصر على أن نذكر بأن اليونانيين أقاموا على شبه الجزيرة التي تحمل اسمهم اعتباراً من الألف الثاني ق.م، وأنه قد نمت، بين القرنين الخامس عشر والثاني عشر ق.م، في اليونان، وخاصة في البيلوبونيز، حضارة مشرقة يذكر إطارها السياسي، "قصور" ميسينوس أو تهرينوس أو بيلوس، بالشرق القديم أكثر مما تذكر بالمدن اليونانية، وأن هذه الحضارة انهارت، فجأة، في نهاية القرن الثاني عشر ق.م، وأن المدينة اليونانية لم تطف على السطح إلا بعد أربعة قرون. وخلال هذه القرون الأربعة، ضاع استعمال الكتابة، ولم يستعمل اليونانيون أداة خطية مستعارة من الفينيقيين، الكتابة الأبجدية، إلا في فجر القرن الثامن ق.م. إلا أن هذه القرون الأربعة المظلمة ذات أهمية خاصة في تاريخ

العالم اليوناني: فقد شهدت، فعلاً، تحقق ضروب عظيمة من التقدم التقني (مرتبطة، خاصة، بنمو تعدين الحديد) كانت لها نتائج اجتماعية وسياسية وثقافية كبيرة: تقدم الإنتاج، نمو للمبادلات، تعديلات في تقنيات القتال أدت إلى أزمة داحل المجتمع الأرستقراطي المحارب الذي تعطينا القصائد الهوميرية صورة مثالية بعض الشيء عنه. ولدينا بعض الأدلة على هذه الأزمة: فالتوسع الاستعماري المحدد بما كان القدامى يسمونه الستين كوربا، أي نقص الأرض، يعمر، بدهشة، عن وجود اضطرابات في المدن اليونانية كانت بعض حكايات التأسيس صدى بعيداً لها. وفيما بعد، كان انفجار الطغيانا يعمر عن هذا التوكل نفسه، إذ ظهر الطاغية، وفي وقت واحد، كرئيس للهرليت، أي لهؤلاء الرجال الذين أصبح القرار، في المعركة، يعود إليهم، وكرئيس للديوس، للشعب البسيط في الأرياف الذي كان يقدم الككلة الكبرى من المقاتلين ولكن البنى الأرستقراطية للمجتمع بقبه بعيداً عن السلطة.

إن معرفتنا حول تطورات الأزمة نفسها هذه ضئيلة إلى درجة كافية. إلا أن مديتين كان يجب أن تلعب الدور الراجح، في عالم الفترة الكلاسيكية اليوناني، أثينا وسبارطة، عرفنا كيفية إيجاد حلول كان يجب أن تضمن لهما شيئاً من التوازن. وهذه الحلول هي التي كان يجب أن تفذي، فيما بعد، تفكير المنظرين وخيالهم. ومن أجل ذلك، يهنا تحليلها بإيجاز.

سبارطة: انصار الأونوميا

المسألة السبارطية هي أحد اشق المسائل التي يجب على مؤرخ المصور الكلاسيكية أن يواجهها، ونحن لا ندعي حلها، هنا، في بضع صفحات. والصعوبة تأتي، فعلاً، من كون النظام السبارطي قد عد، وهو ما لا يكاد أن يولد، نموذجاً واسترلت عليه، لهذا السبب، الأسطورة. ومن هنا صعوبة التمييز بين الصحيح والخطأ في الأوصاف العديدة للمجتمع

السيارطي التي تركها لنا القدامى. وفي الواقع يمكن أن نحفظ بديهييتين: كون سبارطة، حتى نهاية القرن السابع ق.م، على الأقل، قد عرفت، في تطورها التاريخي، أزمت مماثلة لتلك التي كانت تحتجزها المدن اليونانية الأخرى، من جهة أولى. ولكنها عرفت، من جهة ثانية، حلها بتبنيها حلاً أصيلاً يفسر الفتنة التي مارستها على الأذهان، في اليونان نفسها، وهي فتنة بقيت حتى عندما اهتز النظام السبارطي، بعد حرب البيلوبونيز، اهتزازاً جدياً. وكان السبارطيون يقولون عن أنفسهم أنهم "دوريون"، ومن الشائع إرجاع أصل الدولة السبارطية إلى وصول آخر الغزاة اليونانيين إلى شبه الجزيرة. وقد كان القسم الجنوبي من البيلوبونيز أحد مراكز الحضارة الميسينية التي كان مركزها الحيوري في موقع أبعد شمالاً، في أرغوليد. ولكن هذه الأخيرة كانت قد زالت، كما زال غيرها خلال القرن الثاني عشر ق.م، وهذه هي، أيضاً، البرهة التي كان "الدوريون" قد ظهروا، عندها، في البيلوبونيز. وليس من المستحيل أن يكونوا قد مثلوا قسماً من شاغلي الأرض البدائيين، اليونانيين وما قبل الميلينيين. ولكن التقليد كان يريد أنهم، منذ الأصل، أبقوا معظمهم في حالة تبعية ربما كانت أصل الميلوسية. ومهما يكن من أمر، فإن سبارطة لم تأخر عن أن تصبح المركز السياسي للدولة اللاسيديونية وعن القيام بغزو كل القسم الجنوبي من البيلوبونيز، ولا سيما سهل ميسينا الفني الذي كان يمتد غرب لاكونيا. وغداة أول هذه الحملات ضد الميسينيين والتي كانت حملة قاسية وطويلة على نحو خاص هي التي اندلعت، عندها، في المدينة، اضطرابات أدت إلى رحيل جماعة من السبارطيين نحو جنوب إيطاليا وتأسيس تارنتة. والتقاليد متناقضة حول طبيعة الاضطرابات ومنشأ للصراعين، وليس علينا أن نتحدث عنها هنا. والشيء الأساسي يبقى أن سبارطة كانت، في البرهة التي بدأ، فيها، الاستعمار اليوناني (منتصف القرن الثامن ق.م)، إحدى المدن التي شاركت في هذا

التوسع المتوسطي. وكانت حرب ميسينا الأولى قد سمحت للسابارطين بأن يصبحوا سادة منطقة غنية جدًا بالحبوب. ولكن سيطرتهم لن تلبث أن توضع موضع مساطلة من جانب الميسينيين، وقد اقتضى الأمر حرباً طويلة لإخضاعهم. ويجب أن تكون حرب ميسينا الثانية هذه قد جرت في بداية القرن السابع ق.م، وقد أسعفتنا الحظ بامتلاك مقاطع من كتاب شاهد لهذه الحرب، الشاعر تروتوس. ويتبين لنا، من خلال هذا الكتاب، أن شروط الحرب قد تغيرت وأن قوة الهوليت هي التي توقفت عليها، منذ ذلك الحين، الحسم في المعركة. ويمكن أن نسلم، منذ ذلك الحين، بأن المنتصرين طالبوا، عند انتهاء الحرب، بنصيبهم من ثمن النصر أي، بعبارة أخرى، تقاسم الأرض الميسينية.

• يتفق، فعلاً، اليوم، على أن التقاليد المتصلة بتقاسم أرض لاكونيا وميسينا، وهو عمل المشرع ليكورغوس، غير مقبولة. فليكورغوس، نفسه، شخصية حقيقتها غير جلية أرادت التقاليد أن تجعلها تعيش في القرن التاسع أو القرن الثامن ق.م. وليس من المستحيل أن يكون شخص يحمل هذا الاسم وانتمى إلى إحدى الأسرتين الملكيتين قد حُد، في زمن حرب ميسينا الأولى، الخطوط الكبرى للمستور السبارطي. والأكثر مدعاة للشك هو أن يكون، هو نفسه، قد هيمن على هذا التقاسم للأرض الذي كان القدامى ينسبونه إليه. وبالفعل، فإن التفتيات حول الفترة الواقعة بين حوالي منتصف القرن السابع ومنتصف القرن السادس ق.م تكشف عن وجود أرسقراطية عارضة، في مبارطة، مماثلة لتلك التي تصادف في مدن العالم اليوناني الأخرى. وما بين منتصف القرن السابع ومنتصف القرن السادس، فقط، هو الفترة التي شهدت التوطد التبريكي للطابع للتقشف، الجماعي والمساواني معاً، للمجتمع السبارطي. ويمكن أن نسلم بأن التطور الذي جعل مبارطة نموذج ما كان القدامى يسمونه الأونوميا قد انتهى حوالي منتصف القرن السادس عندما بدأت قوة

سيارطة العسكرية تتأكد في اليلوبونيز، أولاً، ثم في العالم اليوناني أجمع. كيف يمكن، إذن، وصف المجتمع السبارطي؟ إنه يقدم سياسياً سمات ما كان اليونانيون يسمونه أوليفارشية، أي أنه ليس مجلس المواطنين سوى دور استشاري على اعتبار أن الأساس من السلطة بين أيدي مجلس ضيق، الجيوسيا، كان يضم ٢٨ عضواً ومن لجنة مؤلفة من خمسة حكام ينتخبون سنوياً، هم الإيلوفور، وملكين تراقب سلطتهما التي تنتقل، بالوراثة، داخل الأسرتين للمكيتين مراقبة لصيقة من الإيلوفور وتقتصر على تسير الشؤون العسكرية والدينية. إن هذا الوجه الأوليفارشي للدستور السبارطي هو الذي سيغري، في نهاية القرن الخامس ق.م، خصوم الديمقراطية في أثينا. وهو ليست له علاقة بمسألتنا. وبالمقابل فإن النظام الاجتماعي السبارطي يبدى أصالة كان يجب أن تثير تفسيرات متناقضة كثيرة. فالمجتمع السبارطي يبدو، فعلاً مجتمعاً متسلسلاً بصورة مضبوطة جداً. ويوجد في أدنى التسلسل الهيلوت الذين يلدون، في مسينا على الأقل، بوصفهم سلالة السكان الذين استعبدتهم الفزرو السبارطي. وأصلهم، في لاكونيا، أصعب تحديداً. ولكن الهيلوت اللاكونيين والهيلوت اليسيين يشتركون في كونهم فلاحين تابعين اقتصادياً وحقوقياً. ومسألة ما إذا كانت تبعيتهم تبعية العبد أم تبعية الفتن مسألة شاقة ليست من شأننا هنا. وتبقى واقعة واحدة مؤكدة هي أن معيشة المواطنين السبارطيين كانت تتوقف على عملهم. ويشكل البيريك جماعة أخرى وضعها بعيد عن الوضوح. وكانوا يشكلون جماعات تمتنع داخل الدولة السبارطية، بشيء من الاستقلال الاقتصادي. ولكنهم كانوا، سياسياً، رعايا للسبارطيين ومقصورين على تقديم رجال في زمن الحرب ودفع حزمة، دون شك، نجمل طيحتها جهلاً كاملاً. وتوجد، أيضاً، مجموعات أخرى من الرجال الأحرار نقلت لنا للمصادر اسماءها، ولكننا يجب أن نكتفي، فيما يتعلق بطيحتها، بإصدار فرضيات: الموثاك

والتيودامود، وهم من الجماعات الدنيا التي ما برح عددها يتزايد منذ القرنين الخامس والرابع ق.م. وأخيراً، كان هناك السبارطيون، أي المواطنون الكاملو الحقوق الذين يطلقون على أنفسهم اسم "هوميرا"، "التساوين" أو، بصورة أصح "للتشاهين" وهم، وحدهم، الذين يهتمونا لأنفسهم، وحدهم، للعينون بهذا النظام "الشيوعي" الذي سيلهم المنظرين. وتصف سمعان وضعهم: النظام العقاري، من جهة، والتربة من جهة أخرى.

ولا غللك حول الأولى سوى إشارات متأخرة كانت، لهذا السبب نفسه، موضع شك غالباً. وبوليوس الذي كتب، فعلاً، في القرن الثاني، هو الذي أعطانا عنه أول وصف دقيق، وبعده بلوتاركوس في كتابه "حياة ليكورغوس". وقد استطاع كلاهما مراجعة مصادر أقدم. إلا أنه قد طرحت، أيضاً، فرضية تقول إنهما صدقا إعدادات بناء صيغت في القرن الثالث ق.م عندما حاول ملوك إصلاحيون إعادة بناء المساواة السبارطية القلعية التي زالت منذ زمن طويل وتسببوا إلى ليكورغوس الأسطوري. ودون أن نريد الدخول في هذه اللشادة، ودون أن نتجاهل، أيضاً، سلامة بعض التحفظات حول الطابع المنهجي للتوزيع، فإنه لا بد لنا من أن نذكر أمرين: فمن جهة أولى، تفترض التربة والتقسف السبارطيان المشهود لهما بمصادر من الفترة الكلاسيكية مساواة اجتماعية نسبية. ومن جهة أخرى، هناك كون سبارطة قد اتخذت نموذجاً من جانب أفلاطون. فيمكن، إذن، بأنه أمكن للنظام العقاري السبارطي، ودون أن يكون، بالقطب، ذاك الذي وصفه بوليوس وبلوتاركوس، أن يكون على صلة ما بهذه الأوصاف.

وسوف نتوقف، هنا، عند أكمل وصف، وصف بلوتاركوس. "ثاني إصلاحات ليكورغوس الاقتصادية وأحرؤها كان توزيع الأراضي. فقد كانت تسود، من هذه الناحية، لامساواة مخيفة، وكان يوجد، في المدن،

كثير من الأشخاص المجردين من الملكيات والموارد على اعتبار أن الثروة كانت مركزة، بصورة مطلقة، في عدد صغير من الأيدي". ومن أجل إغناء الفرور والمسد والإمامة والانحلال ودائمين أكثر ترسخا وأكبر بالنسبة للمدينة، أي الفنى والفقير، حمل ليكورغوس مواطنيه على وضع كل الأراضي في ملكية مشتركة وإعادة توزيعها. وهكذا كانوا يعيشون، منذ ذلك الحين، مع بعضهم البعض، دون استثناء، على قدم المساواة، على اعتبار أن لكل منهم النصيب نفسه من الأرض، وبالتالي وسائل العيش نفسها. لم يكونوا يسعون إلا إلى التفوق بالفضيلة، على اعتبار أنه لا توجد فروق ولا ضروب من اللامساواة خلاف تلك التي يجددها دم الرذيلة وثشاء الخمر... وقد صنع من إقليم مبارطة تسعة آلاف حصة: وهذا الرقم هو الذي كانت تيلفه، فعلا، ملكيات السبارطين. ومع ذلك، يؤكد بعض المؤرخين أن ليكورغوس أعطى ستة آلاف حصة وأن بوليديروس أضاف إليها، بعد ذلك، ثلاثة آلاف، في حين يؤكد آخرون أن ليكورغوس وزع النصف الأول من الآلاف التسعة، في حين وزع بوليديروس النصف الآخر. "وكانت حصة كل ملاك كافية من أجل أن تعطي كل رجل سبعين مدا من الحنطة، وكل امرأة اثني عشر مدا، مع غلة موزعة بالتناسب من المنتجات السائلة، وذلك لأن هذه الكميات كان يجب، من وجهة نظر ليكورغوس، أن تكفي للإبقاء على السبارطين في حالة قوة وصحة، ولم يكن يلزم أي شيء فوق ذلك" (بلوتاركوس. حياة ليكورغوس، ٨). ثم بعد بلوتاركوس التناهي التكميلية التي كان يجب أن تضمن هذه المساواة بمزيد من الثبات: استبعاد المال، إلغاء الشرف، منع السبارطين من تعاطي التجارة والحرف، تنظيم صارم جدا للتربية والحياة اليومية.

وسرعان ما يلاحظ أن الأمر يبدو، في ذهن بلوتاركوس، حول قسمة متساوية للأرض أكثر مما يبدو حول الاشتراك في الخيرات. وهذه

القسمه تدبیر كان يمكن أن يسدوا، في الفترة الإمبراطورية، ولكنه ربما لم يكن كذلك إلى هذا الحد في العصر القديم. فحين نعلم، فضلاً، أن للموسس، "الأوكيمنت" كان يقوم، لدى تأسيس مستعمرة، بقسمة عادلة للأرض بين المعمرين، وأن علم الآثار سمح بإيجاد آثار هذه القسمة. إلا أننا نعلم، أيضاً، وتاريخ المستعمرات اليونانية موحى، لإثبات ذلك، أن هذه القسمة لم تكن تصمد للتطور الاقتصادي وأنها كانت تدع مكانها، سريعاً جداً، للمساواة العقارية، إلا أنه يدوناً قد صمدت، في سبارطة، خلال قرنين على الأقل. فيجب، إذن، أن تكون قواعد قد كبحت تطورها. ويلمح بوليبيوس (٤٥،٦) إلى أن الكلوروس لم يكن ملكية للبارطي، وأن هذا الأخير كان يملك الاستمتاع بها، وأنها كانت تعود للمدينة لدى موت مالكها، في حين يعطى كلوروس لكل مولود يعترف بأنه قابل للحياة. هل يجب أن نعلم هذا الطابع المنهجي لقسمة الأرض؟ هل يجب أن نرى استمتاعاً مشتركاً في الثمار شبيهاً بذلك الذي أقامه يونانيو آسيا في المستعمرة التي أنشؤوها في ليبارا، في الجزر الإيولية، في بداية القرن السادس، والتي يدوناً أول تحقيق بحمد لمجتمع شيوعي في العالم اليوناني؟ من الصعب، إلى أقصى حد، الحسم حول هذه النقاط. ويمكن، على كل حال، التسليم بأنه يجب أن نضع في المقام الأول، بين العوامل التي سهلت المحافظة على هذه المساواة العقارية، النظام التربوي والطابع العسكري للمجتمع السبارطي. وهذا، بالتأكيد، أفضل ما يعرف من الوجوه، وهو، أيضاً، ما أثار أكثر للنقاشات حاسة. ولن ندخل في تفاصيل المسائل التي يثيرها. وسوف تقتصر على التذكير بأن الجماعة كانت تتولى أمر الفتى السبارطي منذ ولادته. فمنذ عمر السابعة، كان يجند في هذه الجماعات من الفتيان التي كانت تشكل ما يشبه تعلماً لحياته العسكرية المقبلة، فيلزم بأشق التمرينات الجسدية ويدرب على أن يعيش حياة قاسية. ونحن نعلم أن البنات لم يكن يفعلن من هذا التدريب،

وأن حيالهن الرياضية كانت فضيحة بالنسبة للأثينيين الذين كانوا يجسسون نساءهم في الخدر. وكان السبارطي يقضى، حتى بعد زواجه، خنديلا لا يمنح امرأته سوى بضعة برهات نادرة من الحرية. وكانت الوجحات المشتركة والتدريبات المتصلة والحراسات الليلية تصنع إقناع حياة لم تكن تدع سوى مجال ضيق لاسترخاء الجسد أو العقل. ومن النافل أن نعيد، هنا، قول كل ما كان يتبدى، في هذه التريسة كمخلفات لممارسات بدائية. فقد بين ذلك، بجلاء، هــ. جابنر منذ أكثر من ثلاثين عاما. ولكن تنسيقها في زمن فقدت، فيه، ذكرى هذا المعنى البدائي لم يكف عن إذهال، عن إدهاش وإغراء اليونانيين الآخرين، وخاصة الأثينيين، الذين فتنوا بما كان يدلونهم عكس ما يعرفونه لديهم وبما كانوا يرون، فيه، أصل القوة العسكرية والسياسية لمبارطة.

وكان يجب لهذه القوة العسكرية والسياسية أن تنهار في العقود الأولى من القرن الرابع ق.م، وليس صدفة أن القدامى قد ربطوا هذا الانحسار بزوال النظام الجماعي السبارطي القديم. وأفلاطون يظهر، فعلا، في "الجمهورية"، السبارطين مهيمنين إلى الذهب، وركّز أرسطو، في "السياسة"، على المساواة في النظام العقاري السبارطي. وإعادة إحياء عظمة مبارطة هي ما ستجعل ملوك القرن الثالث الإصلاحيين يحلمون ببعث المساواة السبارطية القديمة. ولكن مبارطة كانت ما تزال، حتى بدء انحطاطها في التحلي، في نهاية القرن الخامس، النموذج الذي كان يتوجه إليه، في أثينا وغيرها، كل الذين كانوا يتبينون إفلاس الديمقراطية الإيزونومية.

أثينا والديمقراطية الإيزونومية

إذا كانت مبارطة قد تغلبت، منذ منتصف القرن السابع ق.م، على الأزمة التي هزت، آنذاك، العالم اليوناني واخترعت حلا غدي، خلال

قرون طويلة، خيالات البشر، فإن أثينا لم تجدد، على العكس من ذلك،
توازها إلا بعد قرن ونصف القرن، في العقود الأخيرة من القرن السادس.
ولن نتوقف عند بدايات أثينا. ففي العصر المسيحي، كان هناك "قصر"
فوق الأكروبول، ولكنه كان متواضع الأبعاد إذا قيس بقصور ميسينا
أو بيلوس. ولن يحمل لغير الدول المسيحية إلى الآتيك اضطرابات مماثلة
لتلك التي أصابت بقية العالم اليوناني، وبقي للوقع عتلا خلال القرون
المظلمة. إلا أنه من المذهل أن تبين أن أثينا لم تشترك في حركة التوسع
الكبيرة التي بدأت في منتصف القرن السابع ولم تبدأ في الطفره فوق
الظلمة إلا في العقود الأخيرة من القرن السابع. وكان حدثان قد أعلننا،
آنذاك، عن اضطرابات متطبع، بطابعها، القرن السادس: محاولة
أرستقراطي، ميلون، الاستيلاء على السلطة وكتابة دراكون مجموعة
قوانين. وعندما اندلعت الأزمة، في بداية القرن السابع، اتخذت، على
الفور، طابعا عنيفا جدا. وليس هنا موضع تحليل ما كان عمل ميلون.
وسوف نحفظ بأن "الديموس"، الفقراء، كانوا يطالبون بتقسيم الأرض،
ولكن ميلون عارض من ذلك. وبالنسبة لما بقي، فإن التدابير التي
اتخذها، ولا سيما "الميزاشتيا" العتيقة، التحرير من العيب، هددت
النفوس مؤقتا. ولكن الاضطرابات استؤنفت بعد قليل من الوقت، حالا،
تقريبا، وعقدتها الخصومات التي كانت قائمة بين الأمر الأرستقراطية
المستندة إلى أنصار محليين. وقد شجعت طموحات بيزستراتوس الذي
استند، للانتصار على خصومه، إلى الفلاحين الذين أعطاهم بعض
الإرضاءات للمادية. وكان طغيان بيزستراتوس برهة أساسية في تاريخ
أثينا التي خرجت، إذ ذاك، من عزلتها، في حين أن الآنية الخارجية من
ورشات السرميك انتشرت في كل حوض المتوسط، وغطيت المدينة
بالأصاب وبدأت السفن تسلك دروب الإبحه فاعمة الطريق لتوسع أثينا
المقبل. ولكن رؤساء العشائر الأرستقراطية رفضوا رؤوسهم، لدى موت

الطاغية، وتوصلوا، بعد عدة محاولات فاشلة، بمساعدة سبارطة، إلى إقصاء هيبس، ابن بيزستراتوس. وعند ذلك، وقع حدث أساسي في تاريخ أثينا. فقد استعاد أحد رؤساء الأرستقراطية، كليستينوس، وكان من الألكميونيد، تكتيك بيزستراتوس ليتصر. ولكنه لم يصادر الحكم لمصلحته، سواء أكان ذلك لأن الديموس لم يعد، في نهاية القرن السادس، ما كانه عام ٥٦١، أم بداعي الاقتناع الشخصي، أم للسببين معا. وعلى العكس من ذلك، قلب بنى المجتمع الأثيني قلبا كاملا وأقام الإيزونوميا، كمقدمة لإقامة النظام الديمقراطي. ولن نتوقف كثيرا عند إصلاحات كليستينوس في حد ذاتها. فقد كانت موضع دراسات عديدة جدا ومناقشات كثيرة. والمهم بالنسبة للمسألة التي تشغلنا، أن نستخلص روح هذه الإصلاحات. لقد كانت النتيجة الرئيسية لإصلاح كليستينوس، مع إبقائه على بضع مخلفات من البنية الأرستقراطية القديمة، وضع كل أعضاء المجتمع، المواطنين الأصليين، أول المواطنين الجدد، على المستوى نفسه وجعلهم يسهمون، بالصفة نفسها، في تحديد سياسة المدينة وإنضاج القوانين التي تنظمها. إلا أن هذه المساواة السياسية والاجتماعية من بعض النواحي، لا تضمن إعادة صنع للبنى الاقتصادية للمدينة. فقد بقيت اللامساواة العقارية (واللامساواة في المنقولات بصورة متزايدة) عليها، أيضا، بنى توزيع الأعباء العسكرية والمالية. ولكنها، نظريا على الأقل، لا تحدد لامساواة سياسية على اعتبار أن الجميع يسهمون، بالصفة نفسها، داخل مجلس المواطنين، في تحديد السياسة المشتركة.

وإذا احتفظ بعض الوظائف للأغنياء، فذلك لأنها تتضمن مسؤوليات مالية ثقيلة وتشكل أعباء يمكن، فضلا عن ذلك إلغاؤها في أية برهة من جانب الديموس السيد، أكثر منها أمجادا. ونحن نعلم، فعلا، كيف سوف يعطى تطور العالم اليوناني، في النصف الأول من القرن الخامس، مع

تزايد دور أثينا في بحر إيجه، وتزايد الروابط المادية التي وضعتها تحت تصرفها سيطرتها على المدن اليونانية الأخرى، تدريجياً، لهذه الديمقراطية السياسية طابعاً متزايداً الجذرية، إذ زالت، تدريجياً، الشروط الضيقة لتولي المناصب، في حين كان النظام الذي وضعه بريكليس يسمح للجميع، حتى لأقصر الناس، في الإسهام، مباشرة، في الحياة السياسية للمدينة.

إلا أن التوازن لم يلبث أن اختل. إلا أنه يجب، أولاً، أن نلاحظ، أن المساواة السياسية النظرية لم تكن تصب على مساواة واقعية. فحتى منتصف القرن الخامس، لم يمنع كون السياسيين الذين يديرون الديمقراطية الأثينية متخفين من مجموع الدemos وقابلين للخلع من جانبهم من كونهم، وأولهم بريكليس، غارجين من هذه الأسر الأرستقراطية القديمة التي كانت قد سيطرت على المدينة دائماً. وعندما ظهر على مقدمة المسرح السياسي، بفضل حرب البيلوبونيس، وكذلك التحولات الاقتصادية التي جعلت من أثينا وبروس تجمعين شعبين ضخمين، رجال جدد، أغنياء بالتأكيد، ولكنهم خرجوا من صفوف الدemos المديني، اندلع غضب الأرستقراطيين ضدهم. وشوهد، بمساعدة كولوث الحرب، توطد نزاع متنام بين الدemos الريفي للمادي، خلف زعمائه التقليديين، للحرب والإمبريالية، والدemos للمديني الذي كان مستعداً، وراء الدباغ كليون والجنرال هيربولس لأخطر الحملات للمحافظة على سيطرة أثينا وتوطيدها. وبدأت الإيزونوميا بعيدة جداً، وحيال هذه النزاعات التي مزقت المدينة، إذا استعرتنا تعبيراً لأفلاطون، إلى مدينتين متنافستين، غمت منظومات فلسفية سيكون هدفها الإقلاط من هذه النزاعات بتنظيم أشد عقلانية للمدينة. وليس مصادفة أن تكون هذه التأملات قد ولدت في أثينا، في عالم مزقه الحرب والسعي وراء توازن مفقود. ولكن هذه الإنشاعات التي كانت تريد لنفسها أن تكون عقلانية

احتفظت، في ذلكا، بذكرى عصر ذهبي قديم كان للنظرون يحملون، عن وعي أوعن غير وعي، بالعودة إليه، وذلك لأن العالم اليوناني كان ما يزال، في القرن الخامس، مشجعا، تماما بماض أسطوري وديني.

النماذج الأسطورية: العصر الذهبي

ينبغي علينا، إذن، أن نعود إلى وراء محاولة الإحاطة بهذه الأسطورة، أسطورة العصر الذهبي التي نلقاها في خلفية كل الإنشاعات النظرية للعصر الكلاسيكي والهلنستي تقريبا.

ونلقى أول تصور عنها في قصيدة هيزيوس، "الأعمال والأيام". وكان هيزيوس يعيش في بومبيا، في القرن الثامن ق.م، وتقدم قصيدته أول شهادة أدبية على الأزمة الاجتماعية بالخطورة التي بدأت، آنذاك، تهر العالم اليوناني. إلا أنه إذا كان الشاعر يندد بـ "الملوك أكلة القرايين"، فإنه لم يكن، من أحسب ذلك، يدعو إلى الثورة عرضا، على العكس من ذلك، أعياه بترسيم على العمل بمجد وإلى عدم الإغفاء، في كل شيء، إلى تعاليم الآلهة، على اعتبار أن العمل من نصيب الرجال المتتمين إلى العرق الحديدي أيضا، وهي مناسبة لذكر تاريخ العروق البشرية منذ العصر الذهبي إلى العصر الحديدي للماصر.

ويتبدى رجال العصر الذهبي رجالا مزودين بالصفة "الملكية"، لا يعرفون الحرب خلافا لرجال المرونز والأبطال، ولا الكدح الذي يحكم به على رجال الحديد، على اعتبار أن الأرض تنتج، غمرات لا تحصى، ولا يعرفون الشيخوخة ولا للمرض، على اعتبار أنهم يموتون أثناء نوم هادئ. وبالتالي، لا نزاع بينهم، بل على العكس من ذلك، حياة هادئة وسعيدة. ويلج هيزيوس على سعادة رجال العصر الذهبي هؤلاء، ولكنهم ليسوا وحدهم، في القصيدة، الذين ينعمون بمناأ أبدي. والأبطال الذين شاركوا في للمارك أمام طيبة أوفي حرب طروادة يتنمون إلى العرق الذي

سبق عرق البشر مباشرة. إلا أن هناك، بين هؤلاء الأبطال، "من أعطاهم زيوس مسكنا بعيدا عن البشر"، في أطراف الأرض. "وهم يسكنون، هناك، متحرري القلوب من المموم في جزر السعداء، على حافة زوابع المحيط العميقة، أبطال محظوظون تحمل الأرض الحصبة إليهم ثلاث مرات في السنة، موسما مزهرا وعذبا".

وهكذا نرى، من خلال قصيدة هيزيوس، ظهور وجهي الأسطورة التي تكمن وراء معظم الإنشاءات الطوباوية للعصر الكلاسيكي والهنسي، الوجه الزمني الذي يعيد إلى ماض بعيد، إلى زمن كرونوس، العصر الذهبي الذي يحلم البشر بعودة مستحيلة إليه، والوجه المكاني، إن صح هذا القول، الذي يتخيل، في أطراف الأرض، وفي جزيرة، مجتمعاً سعيداً وخالياً من الزرع. وفي الحالتين، سواء أدار الأمر حول رجال العصر الذهبي أم حول السعداء، فإن حياتهم السعيدة مرتبطة بانتدام الزرع الذي يكون، هو نفسه، نتيجة كرم من جانب الطبيعة التي تقدم للبشر، بوفرة، كل شيء وتسمح لهم بأن يتفألوا دون أن يعملوا بالأرض.

إن هذين الوجهين للأسطورة يصادفان، من خلال الأدب اليوناني، حتى العصر الكلاسيكي، وليس موضع بحث أن نمسك كل مجلهاهما هنا. إلا أن المسألة لا يمكن إلا أن يدهش لكون أفلاطون، في محاورته "السياسي"، يستعيد أسطورة العصر الذهبي هذه ليقدم لمناقشة حول فن "السياسي"، فن رئيس المدينة. وهو يجعل، فعلاً، إذ ذكر "زمن كرونوس"، عااور سقراط الشاب يقول: "... لم يكن هناك، أبداً، من دستور، من امتلاك النساء ولا الأبناء، لأن داخل الأرض هو الذي كان الجميع يصعدون منه، ثانية، إلى الحياة دون الاحتفاظ بأية ذكرى عن حيواتهم السابقة. وكانوا يعيشون دون ملابس، دون سرير، في الهواء الطلق، غالباً لأن الفصول كانت، بالنسبة إليهم، من الاعتدال بحيث لم يكونوا يستطيعون أن يعانون منها، وكانت مضاجعهم نبيلة في العشب الذي كان يولد من

الأرض بفزارة". (السياسي، ١٢٧٢). ومن اللوكسند، وسوف نعود إلى ذلك، أن أفلاطون لا يدعي إمكان عودة خالصة إلى العصر الذهبي، ومدينة "الجمهورية" المثالية مختلفة جداً عن هذا العالم البدائي. ولكنه، مع ذلك، يطرحه كنموذج. وكان يجب أن يكون للوجه الآخر للأسطورة مستقبل في الفن والتنوع ذلها. فـ "الجزر" السعيدة وفسرة في الأدب اليوناني، ولا سيما في طوباويات العصر الهلنستي. ولكن بعض أوصاف هيرودوت وتلميحات بنداروس إلى "بلد متهى القدم" تبين، في العصر الكلاسيكي، استمرار الأسطورة. ونلقى، دائماً، الموضوعات نفسها: سكان الجزر السعيدة، كرجال العصر الذهبي، يهلون الشيوخوخة والموت. وهم يعيشون، لأهم يتمتعون بكل الخيرات التي تقدمها الأرض بوفرة، في معزل عن المعارك ولا يلزمون بقانون العمل القاسي.

ونحن، بلهفة، بعيدون عن المضاربات النظرية التي كان يجب أن تنورها أزمة نهاية القرن الخامس. ومع ذلك، فإن الأسطورة تبقى، دائماً، كامنّة، وإذا كانت قد بقيت نموذجاً لأفلاطون، فقد كان يجب أن تولد، من جديد، بمزيد من القوة عندما انطلقاً عالم المدينة في نهاية القرن الرابع.

المذاهب "الشيعية" و"المساوية" في القرنين الخامس والرابع ق.م

أمام ضروب الفوضى والانقسامات التي ولدتها، في المدن، حرب البيلوبونيز، سوف يسمى منظرون إلى أدوية أو إلى اقتراح نماذج ترمي إلى وضع حد لضروب اللامساواة التي تولد منها هذه الاضطرابات والانقسامات. وأشهر هذه النماذج هو ذاك الذي اقترحه أفلاطون في "الجمهورية". إلا أنه كان لأفلاطون أسلاف في هذا المجال. ونحن لا نعرفهم جميعهم. ولكننا نعرف، بفضل أرسطو له في الكتاب الثاني من "السياسة" اثنين من هذه البناءات النظرية التي سبقت مؤلف أفلاطون، على الأقل، بناء هيوداموس من ميليه وبناء فاليلس من

خلقيدونية.

هيو داموس وقالياس

كان هيو داموس من ميليه، وهي مدينة شهيرة بمدرستها الفلسفية التي أذاع صيتها طاليس. وكان معماريا شهيرا وهو، خاصة، الذي رسم مخططات إعادة بناء مدينته التي دمرها الفرس جزئيا. وكانت شهرته بالقدر الذي جعل بركليس يستقله إلى أثينا من أجل رسم مخططات بيروس للرفأ الجديد الذي كان تيمستوكليس قد اختار موقعه. وأثينا هي التي مضى منها، مع المعمرين الذين أسسوا، عام 444 ق.م، قرب موقع سيباريس القديمة، مستعمرة توريسوري الهيلينية في جنوب إيطاليا. وعنه قال أرسطو إنه "اخترع تقسيم المدن وقطع بيروس". وقد كان القسم الأول من العبارة موضع مناقشات، إذ فسر بعضهم كلمة "ديريزيس" اليونانية بمعنى "التقطيع الهندسي"، وظن آخرون، على العكس من ذلك، أن أرسطو كان يلمح إلى تقسيم المدينة إلى طبقات. والواقع هو أن التخطيط الهندسي للمدن يبدو، حقا، سابقا للمعماري الميليزي الشهير على اعتبار أن التقييدات التي حشرت في مواقع المدن الاستعمارية تكشف عن كون مثل هذا التخطيط قد أقر منذ التأسيس في صلة مع تقطيع الإقليم. فهيو داموس لم يفعل، إذن، في هذه النقطة، سوى منهجة تجربة كانت سابقة له.

وبالمقابل، فإن ما يسميه رولان مارتان (العمران في اليونان القديمة) "عمرانه الوظيفي" الذي يقسم الساحة المدنية بموجب فضائيات ممن يسكنها واقعة جديدة وتقال إلى حد لا بأس به، ما يقوله لنا أرسطو، من جهة أخرى، حول فلسفته السياسية: "كان يدعو إلى مدينة يسكنها عشرة آلاف نسمة، موزعة إلى ثلاث طبقات: الأولى تشمل الحرفيين، والثانية الفلاحين، والثالثة رجال الحرب والمسلحين. وكان يقسم الإقليم،

أيضا، إلى ثلاث مناطق، مقدمة وعامة وخاصة: وكانت الأولى مخصصة للأقمة، وكان رجال الحرب يستخلصون وسائل عيشهم من الثانية، وكانت الثالثة متروكة للفلاحين" (السياسة، ٢، ١٢٦٧ ب). وقد جرى التساؤل، كثيرا، حول هذا التقسيم الثلاثي للزودج للمجتمع والإقليم. فيلاحظ، فعلا، أن أحدهما لا يتطابق مع الآخر، وهو أمر له تفسير على اعتبار أنه ليس للحرفيين أراض، وعلى اعتبار أنه، من جهة أخرى، تدبر ساحة مكرسة للآلهة إلى جانب الساحة العامة. إلا أنه يطرح، إذ ذلك، السؤال الذي لا يفوت أرسطو أمر إثارتته: من سيزرع الأراضي العامة للمكرسة لتأمين معيشة المحاربين، وكيف سيجري التعايش بين ملكية خاصة، ملكية الفلاحين، وملكبة مشتركة، ملكبة المحاربين؟ يرى أرسطو في هذا التساؤل نقطة ضعف "البوليتيا" التي تخيلها هيبوداموس. وما أنه المصدر الوحيد حول هذه البوليتيا، فمن الصعب علينا أن نرد عليه. وفي أحسن الأحوال، يمكن أن نحتفظ من النظام الذي تخيله المعماري الميليزي بفكرة مزدوجة: فكرة منهجة الوظائف في المدينة التي منلقاها في البناء الأفلاطوني وفي طوباويات كثيرة لاحقة، من جهة، وكونه يجب أن يكون الذين يقوم عليهم مصر للمدينة، أي طبقة المحاربين هنا، إذا استعرنا صيغة لجان بول فرنان، "مطهرين من كل اتصال بمصالح خاصة يبدو، الآن، عامل تقسيم وتعارض بين للمواطنين^(١) من جهة أخرى.

أما البوليتيا التي تخيلها فالياس من خلقيدونية، فتشر مقدارا أقل من الصعوبات. ونحن نجعل، أيضا، كل شيء تقريبا، عن مؤلفها الذي يجب أن يكون معاصرا لأفلاطون. وأرسطو، هنا أيضا، مصدرنا الوحيد. وهي تتصف، جوهريا، بتسوية الملكيات العقارية. "كان يرى أنه لم يكن

١- الساحة والتنظيم السياسي في اليونان القديمة، في: الأسطورة والفكر لدى اليونان.

يصعب تحقيق ذلك في برهة تأسيس مستعمرات جديدة، ولكن ذلك يصبح أشد مشقة بعد أن تتكون الدول". ولكن الطريقة التي يتصورها فاليس لتسوية الثروات تبدو صيانية: "فليعط الأغنياء بانتساب دون أن يتلقوها، وليحصل الفقراء على بانتساب دون أن يعطوا". فالوصول إلى المساواة التي كان فاليس يتمناها يتم، إذن، عن طريق اتحادات زواجية بين الأغنياء والفقراء. وعلى كل حال، لا يفوت أرسطو أن ينتقد مشروع فاليس، ليس، فقط، لأنه لا يؤمن بالمساواة المطلقة، بل، لأنه يلاحظ، أيضاً، بصواب كبير، أن المساواة في الثروة لا يمكن أن تكفي، في عالم القرنين الخامس والرابع اليوناني، لتأسيس المساواة الاجتماعية ما لم يعهد بكل العمل الحر إلى عبيد عموميين يخصصون الجماعة.

وليس من الضروري للزهد من التوسع حول بوليتيا فاليس هذه. ويجب، فقط أن نذكر، بأنه، في البرهة التي تفاقمت، فيها، حرب البيلوبونيز، في كل مكان، في العالم اليوناني، بالوضع الاجتماعي وخلفت منازعات بين الأغنياء والفقراء، تصور منظرون، لحل هذه الأزمة، حلولاً متفاوتة الطوباوية ترمي إلى ضمان شيء من المساواة بين أعضاء الجماعة المدنية، من جهة، وإبقاء الذين يقسم عليهم مصور المدينة في معزل عن إغراءات الفسق من جهة أخرى. ويرتسم، في خلفية هذه البناءات، بديها، النموذج السبارطي كما بدئ، من قبل، في إعادة تفسيره.

هل كان هيروداموس وفاليس المنظرين الوحيدين اللذين سبقا أفلاطون في هذا الدرب، أم كان هناك، في أثينا وغيرها، في سنوات القرن الخامس الأخيرة، "مشروعات" أخرى مساواتية أو "شيوعية"؟ من الصعب، إلى حد كاف، أن نجيب عن هذا السؤال. إلا أنه يبدو أن هناك ورقة يجب ضمها إلى ملف الأصول القديمة للاشتراكية: هذه الورقة هي كوميديا أريستوفان للموسومة بـ "مجلس النساء" والتي عرضت في أثينا، في السنوات الأولى من القرن الرابع. وعند ذلك، تكشف، بحجم خاص،

أضرار الحرب التي نلد بها أريستوفان منذ أكثر من ربع قرن. فقد دمرت أرياف الآتيك وتوقف استثمار الناجح. وقد انفارت الإمبراطورية تحت ضربات سبارطة وحرب التجار والسفن من بروس. إلا أن بعض الذين يعلمون بالشأ، في أثينا، كانوا مستعدين لإقرار حملات جديدة. وقد تخيل الشاعر أن نساء أثينا قررن، أمام هذه الضروب من الفوضى، أمام هذا العجز لدى الحكام، أن يمكن بزمام الأمور في المدينة، وعندما سلمن السلطة لأحدهن، براكساغورا، سرعان ما أقامت هذه الأخيرة نظام شيوعية متكاملة: فيجب أن تصبح كل الخسرات مشتركة وأن يستمتع بها الجميع بالتساوي: ومن بين هذه الخسرات النساء اللواتي سيصبحن مشتركات بين الجميع، وكذلك الأبناء طبعاً. وتكاد أن لا تكون هناك حاجة للقول بأن أريستوفان عالج هذا الموضوع بالخط الفكاهي وأن الاشتراك بالنساء سمح له بإجراء هذه المزحات الفاحشة التي كان الأثينيون يجهونها. إلا أن هناك ثلاث نقاط تستحق الإشارة إليها: اختيار الموضوع، نفسه، وهو الذي يتضمن لون الشيوعية كانت على جدول التفكير في بعض الأوساط الأثينية، من جهة، ومن جهة أخرى، هناك الأسباب التي عرضتها براكساغورا لتبرير الطابع الجنسي لإصلاحها: "سأقول إنه يجب أن يتشاركوا في خيرهم، أن يكون للجميع فيها نصيب وأن يعيشوا على الوفور نفسه. ولا ينبغي أن يكون الواحد غنيا والآخر بائساً، أن يزرع هذا أملاكاً واسعة وأن لا يكون لذلك حتى مكان ليدفن فيه، أن يستخدم هذا عبيداً عديدين، ولا يكون لذلك حتى خادم". فلا يمكن، إذن، أن ننكر في، هذه الحالة على وجه الدقة، الصلة الوثيقة بين الأزمة الاجتماعية التي تمس المدينة وانضاج مذاهب مساواتية أو شيوعية. وهناك، أخيراً، نقطة ثالثة: فردا على زوج براكساغورا الذي يسألها قاتلاً: "والأرض من الذي سيجزرها؟" ترد قائلة: "العبد، أنت لن يكون لك، عندما يبلغ طول الظل ستة أقدام، هم

آخر خلاف أن محضي، أنيقا، إلى العشاء". فكما لاحظنا، من قبل، بصلد بوليتيا هيوداموس وبوليتيا فالياس، لا يستطيع المنظررون أن يتصوروا مجتمعاً مساواتياً، وشيوعياً دون مقابلته الضروري: الرق: فمن سيزرعون الأرض المشتركة المكرسة لتنفيذ المخارين في بوليتيا هيوداموس هم عبيد، ومن يكونون حرفيين في مدينة فالياس هم عبيد، والذين سيعملون في الأرض في أثينا براكساغورا الشيوعية هم عبيد. وليس، فقط، أن الحياة الجماعية لا تنطبق إلا على الرجال الأحرار، بل إنهاء، أيضا، غير ممكنة ما لم يبق هؤلاء غريبين عن كل عمل إنتاج لا يمكن تركه إلا لأدنياء أو عبيد. ومرة أخرى، يرتسم في الخلفية، النموذج السبارطي. وقد تساءلنا، طبعاً، عن الصلة التي كان يمكن أن توجد بين كوميديا أريستوفان و"جمهورية" أفلاطون. إن الأولى قد سبقت نشر الثانية ببضع سنوات، إلا أنه لا يستبعد أن تكون الأفكار التي تشكل موضوع "الجمهورية" قد نوقشت، منذ زمن طويل، في أوساط أثينا الفلسفية وأن أفلاطون كان هدف الشاعر الهزلي الذي لم يحامل، من قبل، سقراط. ولكنه كان يجب أن يكون لولف أفلاطون بعد آخر.

أفلاطون: الجمهورية والقوانين

كان أفلاطون ينتمي إلى تلك الأرستقراطية الأثينية التي احتفظت، على الرغم من إصلاحات كليستينس، بموقع بارز في المدينة، حتى حرب البيلوبونيز على الأقل. وتطابقت مرافقته مع أكثر فترات أثينا اضطراباً. فقد كان في السادسة عشر من عمره في برهة ثورة ٤١١ الأوليقارشية، وفي الحادية والعشرين عندما أعدم الأثينيون، ضمن شروط فاضحة، الستراتيجيين الذين كانوا يقودون الأسطول في جزر أرخبيل زوس، وفي الثالثة والعشرين عندما هازمت القوة الأثينية تحت ضربات سبارطة، عام ٤٠٤. وقد شهد، بتعاطف في البداية، قلب الديمقراطية وقيام نظام

الثلاثين الذين كان منهم عمه شارميس وابن عمه كريتياس. ولكنه نفر، بسرعة كافية، مقتديا بمعلمه سقراط، من للمشاركة في نظام الإرهاب الذي فرضه الثلاثون في أثينا، وكان من الذين حُيروا العفو والمصالحة بين الأوليفارشيين والديمقراطيين. وهو يعترف في الرسالة السابعة التي كانت بمثابة ترجمة حياته، بأن الديمقراطيين بدوا أوفياء للكلمة التي أعطوها. إلا أن أكثر هؤلاء الديمقراطيين اعتدالا هم الذين أقاموا على سقراط الدعوى التي انتهت بموت الفيلسوف.

وما من شك، في أن أفلاطون قد تأثر بالأحداث التي طابقت دخوله في الحياة المدنية وأن ذلك قاده إلى البقاء بعيدا عن كل فعالية سياسية. وكان ينفي لتجاربه المراكزية البائسة أن تقنعه بعقم كل عمل سياسي مشخص. ومع ذلك، فقد بقيت المسألة السياسية أساسية، بالنسبة إليه، وإذا كانت تظهر في خلفية معاررات عديدة، فهي تشكل موضوع كتابيه الرئيسيين، "الجمهورية" و"القوانين"، بالذات. إلا أن بين الكتابين فروقا محسوسة. فالجمهورية، وهي تأمل في تعريف العدل والظلم، كتاب مفرد ليست صياغة مدينة مثالية سوى واحد من وجوهه. أما القوانين، فهي تبدي، على العكس من ذلك، كمجموعة قوانين دقيقة ومشخصة مكرسة لجزيرة خيالية، ولكنها قابلة للتحقيق. والجمهورية، من حيث المسألة التي تشغلنا، نموذج لنظام جماعي، في حين أن القوانين تسعى إلى انضاج نظام مساواني.

وتستحق "شيوعية" الجمهورية أن تتوقف عندها. ويجب أن نلاحظ، في البدء، أنها ليست صالحة لكل مواطني المدينة المثالية. فهؤلاء ينقسمون، فعلا، إلى ثلاث طبقات تقابل العروق البشرية الثلاثة: العمال اليدويون الذين يشكلون، في أسفل المراتب، العرق الحديدي، والمहारبون الذين يشكلون العرق الفضفي، والقادة الذين يشكلون العرق الذهبي. والواقع، وأفلاطون، نفسه، يوافق على ذلك، ويوافق عليه أرسطو في نقده

لـ "السياسة" هو أن هذه الطبقات لا تشكل سوى طبقتين على اعتبار أن القادة يؤخذون من الحراس، وعلى الطبقة العليا وحدها تطبيق الشيوعية.

ويمكن، بلهذه، أن نتساءل، أولاً، عن أسباب هذا التقسيم للمجتمع إلى طبقات متميزة جيداً. إن ذلك ينجم عما يؤكد أفلاطون، منذ بداية المحاور، أي استحالة أن يمارس الرجل نفسه، مهنتين، معاً، ممارسة جيدة: "هذا هو السبب الذي يكون، من أجله، شيئاً خاصاً بدولتنا أن يكون الحذاء، فيها، حذاء، وليس فلاحاً، في الوقت نفسه، وأن يكون حارث الأرض حارثاً، وليس قاضياً في الوقت نفسه، وأن يكون المحارب محارباً، وليس تاجراً، في الوقت الذي يكون فيه محارباً" (٩،٣). ومن البديهي أنه يعترض، هنا، عل الديمقراطية الأثينية حيث يخدم الحذاء في الأسطول ويأخذ الفلاح مكاناً في المحكمة وحيث يمكن للتاجر أن يكون جندياً شريطة أن يملك النصاب المالي المطلوب. ولكن أفلاطون يعارض، أيضاً، في هذه النقطة الأخيرة، واقع المدينة اليونانية الكلاسيكية حيث يكون الجندي والمواطن شخصاً واحداً مهما تكن، من جهة أخرى، الفعلية المهنية للأخير. ومن المؤكد أن تطوراً يتجلى، منذ حرب البيلوبونيز، ويعرّج نزوعاً متزايداً، إلى جعل الجندي محترفاً، والجيش جيشاً متمهنًا. ولكن هؤلاء الجنود المحترفين، وهم يميلون عن تشكيل نخبة المدينة، مرتزقة هم، فوق ذلك، مرتزقة أجنب. وإذا كان صحيحاً أن طائفة من الجنود الذين يكرسون أنفسهم للحرب تشكل الطبقة السائدة في سبارطة التي لا نستطيع أن نمتنع عن التفكير، فيها، فيجب أن لا ننسى أن هذه البقعة للسيطرة تتعاين مع جسم المواطنين السبارطيين، في حين أن الفلاحين والحرفيين هم، أيضاً، جزء من المدينة في دولة أفلاطون المثالية. وقد رأى أرسطو، فضلاً عن ذلك، أن هذا هو مكنم الضعف في البناء الأفلاطوني وأنه كان ينبغي أن لا يكون الحرفيون والفلاحون، كما في

سبارطة، جزءا من الكيان المديني. إلا أنه إذا كان أفلاطون يفكسر بالنموذج السبارطي، فإنه لم يكن يعده كاملا كما يبين تقده، في الكتاب الثامن، للنظام "الديمقراطي". وهذا هو السبب الذي كان يستخلص، من أجله، من طبقة الحراس، هذه المجموعة الصغيرة المكلفة بتولي أمر مصائر المدينة، أي الحكام بالمعنى الحقيقي للكلمة، للوهلبيين بحسب الفلسفة والمكرسين، هذه الصفة، لوضعهم على رأس المدينة.

ومن أجل حماية الحكام والحراس والفلاسفة أنشئ نظام شيعية متكاملة. فلم يكونوا، بالفعل، يستطيعون أن يملكوا شيئا خاصا بهم، بحيث لا يتسلل إلى نفوسهم حب الثروة، سبب كل أنواع الفساد وكل المظالم. وكانوا ملزمين، أيضا، بتربية مشتركة مراقبة، مراقبة لصيقة، من جانب المدينة، وهو ما يذكر، أيضا بسبارطة، إلا أنه، في حين كانت هذه التربية، في سبارطة، حصرية بصورة خاصة، مقتصرة على التدرجات العنيفة التي تجعل الجسد صالحا للحرب، فإن الحراس يتلقون، أيضا، في دولة أفلاطون المثالية، تأهila "ثقافيا" مكروا لأن يصنع نفوسهم كما تشكل الرياضة أجسادهم وابعادهم عن الأكاذيب التي يستعملها الشمرء وعن الحكايات الخرافية التي تمتدح حيل بوليسوس أو أهواء زيوس بدلا من إدانتها، ولجعلهم يتبنون الحقيقة وراء المظاهر الزائفة.

ولم يكن يحتفظ بهذه التربية لرجال الطبقة العليا وحدهم. فالنساء اللواتي يقدر أنهن حديرات بأن يكن زواجهن يشاركون، فيها، أيضا، ضمن حدود إمكانيتهن. والنساء للتفوقات هن اللواتي يتحدثن بالحراس، خارج كل صلة زواج، لأنجاب أطفال حديرين، بدورهم، بالدفاع عن المدينة وقيادتها. وكانت مشاعية النساء والأطفال، دون شك، أصعب وحس يمكن جعل أثيني من القرن الرابع يقبله، وأفلاطون يضع على لسان الناطق باسمه، سقراط، تلميحات عديدة قبل أن يصل إلى عرض نظريته. بل إن سقراط يذكر الانتقادات، بل والضحكات التي مستورها مقترحاته،

والمرء يفكر، هنا، بأريستوفان. فهو يقول: "لن بصدق أحد أن أفكاري قابلة للتحقيق. وإذا سلم بأننا كذلك، فسوف يشك، أيضا، في كونها الأفضل. ومن أجل ذلك أتردد في لمسها. أنا خائف يا صديقي العزيز، من أن تعتبر طوبايويات" (٢٢٥). إلا أن ذلك لا يمنع كونه يعتبر مشاعية النساء والأطفال ضرورية من أجل حسن توازن المدينة المثالية لأفلاطون، وحلها، ستسمح بتنظيم حقيقي للاتحادات والولادات، وحدها، أخيرا، التي ستضمن الوفاق والسلام بين الحارين الذين "ستحرون من كل الخصومات التي يكون المال والأبناء والأقرباء مناسبة لها" (١٢٥).

هل كان أفلاطون يؤمن بإمكان تحقيق هذه الشيوعية للتكاملية المحفوظ بها للطبقة الحاكمة وحدها؟ من الصعب إعطاء إجابة قاطعة عن هذا السؤال. وبالفعل، ففي بداية المحاور، يلح أفلاطون، أو بالأحرى، الناطق بلسانه سقراط، على الصفة الخيالية للمدينة التي يبدل جهده لوصف مؤسساتها. فهو يقول: "نفترض أننا ننخل خيالاتنا ونضع حكاية..." (١٦٠، ٢). وهو يعود، في النهاية، إلى هذه الصفة الخيالية نفسها للمدينة المثالية: إنها نموذج، و"لا أهمية لكون هذه الدولة تحقق في مكان ما أو لكونها ما زال ينبغي تحقيقها، فقوانينها، وليست قوانين أية جهة أخرى، هي التي سيتبعها الحكيم" (١٣٠، ٩). ولكن سقراط يتصور، في بحري المحاور، على كرات عديدة، إمكانية تحقيق المدينة المثالية. فهو يقول محاوره: "لا تطلب أن أحقق، فعلا، ما وصفته في أقوال، إلا أني إذا استطعت أن أكتشف كيف يمكن إقامة دولة قريبة جدا من مثلنا الأعلى، فيجب أن تعترف بأي أجبت عما تسألني عنه، عن إمكانية تحقيق دستورنا" (١٧٠، ٥). ومن أجل ذلك، ربما سيكتفي "عند صغير من أشياء قليلة الأهمية" يلخصها سقراط كما يلي: "لن يكون هناك، يا عزيزي غلوكون، توقف للأمراض التي تخرب للبدن ولا، في رأيي، للأمراض الجنس البشري ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في الدول، أو أن يصبح من

يسمون، حالياً، ملوكاً وحكاماً فلاسفة حقيقيين وجديين وأن، نرى القوة السياسية والفلسفة مجتمعين في الرجل نفسه، ما لم يعد، من جهة أخرى، قانون صارم عن الأعمال ماهرة من تحملهم مواهبهم نحو هذه أو تلك حصراً. لن يولد، أبداً، قبل هذا، الدستور الذي أتينا على رسمه فكرة، بقدر ما هو قابل للتحقيق، ولن يرى ضوء النهار" (١٨،٥).

ونحن نعرف كيف اضطر أفلاطون إلى التخلي عن حلمه ملك فيلسوف. وهو ما قاده، في نهاية حياته، إلى ما سماه، في "السياسة"، "الخيار الثاني"، أي إلى تصور كتابة مجموعة قوانين مكرمة لمستعمرة خيالية تقترب، إلى أقصى حد ممكن، من المدينة المثالية. ومدينة "القوانين"، كمدينة "الجمهورية"، محكومة من جانب أحكم الرجال، ولكن الشيوعية تركت مكانها لمساواتية عقارية تذكر للزبد من التذكر بسيطرة على الرغم من كونها أشد مرونة. "فليتقاسم معمرونا، أولاً، الأرض والنزاع، ولا يعتمدن إلى الاستثمار المشترك لأن هذا النظام (الشيوعي) يتجاوز تجاوزاً ملحوظاً المواطنين للولودين وللوهلين والمترين كمواطنينا. ولكن عليهم، على الأقل، أن يستوحوا، في تقاسمهم الأفكار التالي: ينبغي أن يفكروا في أن المستفيد من حصة محددة يجب أن ينظر إليها كملكية مشتركة للمدينة بأكملها، وبما أن الأرض وطنه، فيجب أن يحتويها أكثر من عناية الأبناء بالأمهات... (٧٤٠. أ)، ومن أجل ذلك، من المهم أن يبقى عدد الـ ٥٠٤٠ حصة الذي حدده أفلاطون كعدد مثالي، ثابتاً، وهو ما يقتضي ضبطاً صارماً، من جانب الدولة، لتناقل الأملاك، ضبطاً للولادات من أجل تجنب التزايد السكاني بقدر ما كان يسمى، في سبارطة، الأوليغانتروبية، نقص الرجال، والنحوء، في نهاية المطاف، في حالة الامتلاء التام، إلى الاستعمار.

وهذه المساواة النسبية في الأملاك - وهذا، أيضاً، نلقى سبارطة - تستمر، جنباً إلى جنب، مع منع المواطنين من تداول الذهب أو الفضة. ولن

يتوجب عليهم، وهو أمر بديهي، أن يمتنعوا عن كل فعالية حرفية أو تجارية فقط ، بل سيكون عليهم، أيضا لأنه لا يمكن، في عالم القرن الرابع اليوناني، عمو كل الاقتصاد النقدي بجرة قلم، أن يكفوا بقصد ضعيف القيمة يستعمل، داخليا، للمبادلات الأولية ودفع الجور. "إذا اتفق وكان على فرد أن يقوم بسفرة، فليفعل ذلك بإذن من الحكام، ولكنه إذا عاد بمزيد من المال الأجنبي فليسلمه للمدينة مقابل معادله من نقد البلد" (٧٤٢ب). ولن يستطيع وجود اقتصاد نقدي، مهما كان محدودا، أن لا يحدد ضربا من اللامساواة في الثروات. ولا يدهشنا أن نرى هذه المستعمرة الخيالية المستوحاة، بهذا القدر الكبير من الجلاء، بعض نقاطها، من المثال السبارطي مملوك، مثل أثينا، أربع طبقات ضريبية، إذ يؤلف امتلاك الحصاة الأولية نصاب الطبقة الرابعة، في حين لا يمكن لنصاب الطبقة الأولى أن تكون له قيمة تتجاوز أربعة أضعاف هذه الحصاة: "فلنحدد إذن، حدا للفقر هو قيمة الحصاة الأولية التي يجب أن تبقى والتي لن يدعها أي حاكم، ولا أي مواطن من الذين يستزون بالفضيلة، بموجب للبادئ نفسها، تنقص بالنسبة لأي شخص. وإذا اعتبرناها وحدة ن فإن للمشرع سيسمح باكتساب ضعفها أو ثلاثة أضعافها، وحتى أربعة أضعافها.. " (٧٤٤ هـ). فنحن نرى، هناء، أن مدينة القوانين، تحدد لنفسها، على الرغم من التربية الجماعية والتي تديرها الدولة، وعلى الرغم من المؤسسات الأصلية، كالمجلس الليلي، مثلا أعلى هو ذلك الذي كان يعلم به رجال السياسة الأثينيون المعاصرون لأفلاطون، وما كانوا يفكرون في تحقيقه باستبعادهم، بكل بساطة، من المدينة همزة من لم يكونوا يملكون شيئا. ولا يمكن إلا أن ندهش لشبه التماثل بين العدد الكامل الذي يعينه أفلاطون حدا لتزايد سكان المدينة والخمسة آلاف التي كان أوليفارشيو عام ٤١١ ينوون الاحتفاظ لها بالممارسة الكاملة للمواطنة.

ومن المؤكد أننا نقترف خطأ بالغاً بردنا مدينة "القوانين" إلى برنامج الأوليغارشين الأثينيين. فقد كانت لأفلاطون مقاصد مختلفة كل الاختلاف وكان الأمر يدور حول "خيار ثان" لعدم القدرة على تحقيق المدينة المثالية التي تبقى النموذج. والترية، البيديا، التي كان يتلقاها مواطنو ماغيزيا بقيت عنصرأ أساسيا في البناء الأفلاطوني. فبصنع إنسان جديد، كما بصياغة مؤسسات جديدة، كان أفلاطون يفكر في إنتقاذ المدينة من الكارثة.

ذلك أنه تكاد لا توجد حاجة إلى أن نقول أنه كان النموذج المثالي، أو "الخيار الثاني" القابل أو الغير القابل للتحقيق، وأنه لم يكن مدار البحث، أبداً، إقامة المدينة الأفلاطونية بالقوة، والشورة، الستازيس، كانت الشر الأعلى الذي يجب تجنبه. أي أن المدن الواقعية كانت متروكة، إلى الأبد، لمصيرها. وكل ما كان يمكن أن يؤمل به هو أن سعادة سكان هذه المدن ستحت اليونانيين، عند تحقق النموذج، على استيحاته، على التحلي عن النفور الذي يشوه فيهم كل مشروع تقسيم للأراضي: "إذا خطر لأحدهم اللس بالملكية العقارية وإلغاء الديون، لتبينه أنه لا يمكن، أبداً، دون هذين التدبيرين، إقامة مساواة كافية، فإن للشرع الذي يحاول إصلاحاً من هذا النوع سرعان ما سيجد أمامه شعباً كاملاً يقول له أن لا يحرك ما هو راسخ، يلتمس على إدخال الاقتسامات وإلغاء الديون إلى حد يردون، معه، جميعاً إلى العجز" (٦٨٤ د.هـ). ولا يبقى، في المدينة القديمة سوى مورد التمنيات ومورد تغير خفيف وحريص يوزع ضروب التقدم على مساحة زمنية طويلة كالتالي: أن يكون هناك يمددون يملكون، هم أنفسهم، أراض واسعة ومزودون، أيضاً، بمدنيين عديدين ومستعدين، ضمن روح توفيقية، لنقل قسم من ممتلكاتهم إلى الأشد بؤساً يردهم ديوناً، "أحياناً، وتوزيعهم (أراض) أحياناً أخرى، متعلقين، على كل حال، باعتدال ... (٧٣٦ د.هـ).

وقد وجد مثل هؤلاء "المجدين" في سيطرة في القرن الثالث ولكنه كان عليهم ليبلغوا أهدافهم أن يلجؤوا، في نهاية المطاف، إلى الثورة، وانتهت محاولتهم نهاية فاجسة.

ولم يكن للحلم الأفلاطوني المكون لدى مشهد الأزمة التي اجتازها المدينة اليونانية أن يتجسد في مشروع شخص. وفي أحسن الأحوال، كان هناك "طفة" فلاسفة. أما بالنسبة لوطيس أفلاطون، فقد كان أكثر انطباعا بقرن من الديمقراطية الإمبريالية، أكثر تعلقا، أيضا، ببعض أشكال الحرية الفردية من أن يبحث في سبيل آخر غير التشدد في هذه الإمبريالية عن حل للأمراض التي كان يعانيها. ونعرف كيف انتهى ذلك: فسوف يبقى حيا، وقد اختفى وهرمه فيليب، خلال بضعة قرون متفديا بذكرى عظمتة الماضية.

وفي الوهة التي كان ينتهي، فيها، التاريخ المشرق للديمقراطية الأثينية، تقريباً، جاء أحسنى إلى أثينا ليتابع دروس، أفلاطون، ولكنه انتهى إلى إقامة مدرسته الخاصة فيها هو أرسطو الذي كان يطلق، في دروسه التي كان يلقيها على تلاميذه، في حدائق اليسي، على عمل من كان معلمه. وكان يطلق على الشيوعية حكماً لم يتخلف عن استعادته كل أولئك الذين من شأهم، عبر القرون، الدفاع عن الملكية الفردية.

"هل يجب، أم لا، أن تكون الملكية مشتركة؟ هذا الموضوع يمكن أن يفحص حتى بصورة مستقلة عن التشريع حول النساء والأطفال. وأنا أفسر ما أقول: في موضوع الملكية حتى لو فصل النساء والأطفال كما هي الحال في كل مكان حالياً، هل من الأفضل أن تكون الملكية مشتركة، وكذلك استعمالها، أي أن يكون هناك تملك خاص للأرض ولكن مزارها توضع في الاستهلاك المشترك، وهو ما يمارسه بعض الشعوب، أو، على العكس من ذلك، تملك مشترك للأرض واستثمار مشترك لها، ولكن الثمار توزع لتلبية الحاجات الخاصة (يقال أن بعض

الشعوب البربرية ممارس، أيضا، هذا النوع من التشارك)، أو، أخيرا، تشارك في ملكية الأرض والتجار. وإذا كانت الأرض مزروعة من جانب آخرين غير مالكيها، فإن الوضع يمكن أن يكون مختلفا، واسهل في الوقت نفسه. أما إذا عمل المرء لنفسه، فإن مسائل الملكية يمكن أن تسبب المزيد من الارتباكات: وبالفعل، إذا لم تكن القسمة، في الأرباش والأعمال، متساوية بل غير متساوية، فإن شكاوى متتفع، بالضرورة، ضد الذين يستفيدون ويتلقون الكثير مع تكليفهم أنفسهم بالقليل من الجهد، من الذين يتلقون مقدارا أقل، ولكنهم يعملون أكثر" (٣، ٥، ٢).

وانتهى أرسطو إلى تقرير تفوق الملكية الخاصة مع تسليمه بوجود وجود حدود للفقر والفقير. ولكن الحلم للمساواة والشيوعي بقي، مع ذلك، راسخا رسوخا متينا، والعصر الهلنستي سيشهد ولادتها من جديد.

المذاهب المساواتية في العصر الهلنستي والروماني

أعلنت هزيمة اليونانيين في شيرون، عام ٣٣٨ ق.م، نهاية الحرية اليونانية. من المؤكد أن المدن اليونانية استمرت، مع ذلك، في الوجود كدول مستقلة ذاتيا. والواقع هو أنها فقدت كل حرية قرار وشهدت، بصورة متفاوتة السلبية، غزو الاسكندر للشرق، ثم المعارك التي اندلعت، بعد وفاته، بين قادته من أجل ميراثه. وحوالي ٢٨٠، قام توازن نسبي صادق على أساس وجود ثلاث ملكيات كبيرة، وريثة إمبراطورية الاسكندر، ملكية اللاجيديين، في مصر، وملكيسة السلوقيين، في آسيا، وملكيسة الأنتيغويدين، في مقدونيا. وسوف تصبح المدن اليونانية المستقلة، نظريا، رهان الخصومات بين السلالات الثلاث الكبرى، وكان وجود مقدونيا، لأنها الأقرب، هو المحسوس بأكثر الصور مباشرة. ولن تعمل مشاداتها العقيمة شيئا خلافا للتفاهم بوضع سيئ، من قبل، منذ حرب البيلوبونيز

إلى أن جاء التدخل الروماني ليصفي المسائل، نهائياً، بـ "إعادة الحرية اليونانية" لاستبعاد المبدن بصورة أفضل.

في هذا السياق، سوف نتخذ النظريات السياسية منحى جديداً. فمسألة المدينة التي كانت في صميم المسيرة الأفلاطونية انتقلت إلى المستوى الثاني من الأهمية بعد ذلك الحين. وفي حين كان بعضهم مشغولين، خاصة، بتأمين سلامتهم الفردية (أبيكور)، وكان آخرون ينتقلون بمضارباتهم من عالم المدينة الضيق إلى الكوزموس بكامله (الرواقيون). وأصبح بعضهم مستشارين للملوك للمقدونيين وساعدوا في صياغة نظرية للسلطة الملكية تجعل، بضمها الاتجاهات الملكية المطورة في القرن السابق ودمجها، في الوقت نفسه، التجربة للشخصية التي حققها الاسكندر، من الملك، في وقت واحد، مصدر كل قانون وذاك الذي ينتظر منه العدل وأعمال الخير. ونصوت سومتر، أفيرجيت، أيفانوس التي كان الملوك الهيلنستيون يلصقونها بأسمائهم ويتلقون، باسمها، الأبعاد الإلهية تبين، بدرجة كافية، أن عليهم يتوقف كل شيء في عالم اتسع بدون حدود.

إلا أن هذا العالم الذي امتد به الاسكندر حتى أطراف العالم المعروف كان بعيداً عن التوصل إلى توازنه. من للؤكد أن البلاطات الملكية كانت تقدم مشهد ترف كان عالم المدن قد جهله. فالفتوحات ممحوت لليونانيين- للمقدونيين بالاستيلاء على ثروات آسيا وحل الأزمة، على هذا النحو، جزئياً، بإعطاء أراضٍ للأشد حرماناً في المدن الجديدة التي أسسها الملوك. وهذه المدن، نفسها، كانت تترين بأنصبة فعممة تعود، غالباً، إلى كرم العاهل المتفاوت الفرض. ولكن هذا الفن لم يمس العالم اليوناني الحقيقي إلا جزئياً جداً. وإذا كان بعض الأغنياء قد استطاعوا إبراز بعض ترفهم وثرواتهم، فإن جمهور السكان الكبار، وخاصة السكان الفلاحين، كان يعاني من دائمين كانوا يرهقانه منذ زمن بعيد: نقص الأرض والديون. فمسألة إعادة توزيع عادلة للثروة بقيت، إذن، دائماً،

في الحالية نفسها، ولم يكن للنظر يسطعون تجاهلها. وكانت
فوحات الاسكندر قد خلقت، فوق ذلك، علاقات اجتماعية جديدة
كان يجب أن تنجم عنها تناقضات جديدة. فقد رأى الفلاحون
الشرقيون تقاوم حالتهم ورأوا أسيادهم الجسد، الجنود اليونانيين-
للمقدونيين، الموظفين لللكيين، يقتضون منهم، حين لا يكون الملك،
نفسه، يقتضي ذلك، أعمال مسخرة وجزية وأتاوات بمزيد من القسوة.
وقد حلت محل الملك البعيد، وغير الناجع غالباً، إدارة مدققة وإن لم تكن
ذات كفاية دائماً. ومنذ ذلك الحين، وجدت همرة اضطرابات مهددة،
دائماً وإمكانية تواطؤ، ما وراء حاجز الحضارات، بين هؤلاء الفلاحين
الحليين، والذين كانوا يتجهون، في المدينة، إلى أن لا يعودوا يشكلون
سوى مجموعة واحدة من للقهورين، من رجال أحرار فقراء وعبيد.

وهذه النقطة الأخيرة هي التي ينبغي، فعلاً، إبراز قيمتها دون أن نفضل عن
التعقيد البالغ للواقع. ففي حين لم يكن أبداً، من شأن الرجال الأحرار
الفقراء، في القرن السابق، أن يشاركوا عبيداً في نضالهم، فلا يمرروهم إلا
للحصول على قوة مساندة، فإنه لم يكن من النادر، في القرن الثالث،
وأكثر من ذلك، في القرن الثاني، أن يركب الرجال الفقراء الأحرار منهم
والعبيد بين جهودهم للقضاء على الغنى المكروه. ويمكن أن نرى في ذلك
نتيجة للمذاهب العالمية في العصر الهلنستي. ولكن انعطاط المدينة يفسر
هذه التحالفات أكثر، أيضاً، من هذه المذاهب التي يمكن الشك أنه كان
لها صدى شعبي. ففي القرن الرابع، كان أشد الأثنيين بؤساً يرى نفسه
فوق الغني الدخيل أو للصرفي المنحدر من عبيد - وكان كذلك فعلاً.
أما في القرن الثالث، فلم تعد للمواطنة سوى شرف فارغ ومحتفظ به،
فوق ذلك، غالباً، للأغنياء. ومنذ ذلك الحين، لم يكن الرجل الفقير الحر
يكاد أن يتميز عن العبد الذي جمعه معه، بؤس مشترك، وكان كلا
الاثنين ينتظران خلاصهما من سيد طيب أو من ثورة أو من الظرف.

ونادرا ما كانت هذه الثورات عفوية. وعندما كانت كذلك، فإنها سرعان ما كان "يستولى عليها". وما يهمنا، هنا، هم أن نحاول استخلاص الأيديولوجية، أو الأيديولوجيات، التي أمكن أن تطبقها تبريرا، على الأقل، إن لم نحدد. وينبغي علينا، من أجل ذلك، تمييز بعض الأمثلة: مثال ملوك مبارطة الإصلاحيين، مثال أريستونيكوس من برغاموس ومثال الفراكيين أعورا.

لقد رأينا، قبل قليل، أن مبارطة كانت أحد النماذج التي استوحى منها منظرو القرن الرابع الإصلاحيون. ولكن مبارطة كانت، في القرن الرابع، على وجه الدقة، قد كفت عن أن تكون "مدينة للتساوين" هذه التي كان يتحدثها للمعصوم الأثينيون بها. فحرب البيلوبونيز، كانت قد عجلت، هنا، كما في أمكنة أخرى، بتطور ربما يكون قد بدأ، فعلا، منذ القرن الخامس. وفي القرن الرابع، لم تعد المساواة السبارطية سوى كلمة جوفاء، وزاد عدد السبارطيين الذين هبطوا إلى مصاف "الأذنياء" لغدم قديمهم على تقديم نصيحتهم إلى "السيسيبيون"، في حين أن الأرض تركزت، منذ قانون الحاكم أيتادوس، بين عدد صغير من الأيدي. ويقول بلوتاركوس، وهو مصدرنا الرئيسي فيما يتعلق بتاريخ الملكيين الإصلاحيين آخيس الرابع وكليومينوس الثالث، أن كل أرض لوكانيا كانت، حوالي منتصف القرن الثالث، بين أيدي حوالي مائة شخص. ولم يكن يمكن لهذا الوضع الذي يضعف المدينة كثيرا ويحرمها، خاصة، من قوتها العسكرية، أن يستمر. ومن هنا جاءت مشاريع الإصلاح التي صاغها للملك آخيس الرابع لإعادة دستور ليكورغوس بتقسيم جديد للأراضي. وبلوتاركوس الذي يستخدم رواية المؤرخ الأثيني فيلاركوس، للناصر للأحداث، يلخص النتائج التي قررها الأمر الشاب كما يلي: "... كانت الأحكام الجديدة (للقانون) تتضمن تأجيل الديون وقسمة جديدة للأرض. فسوف تقسم الأرض، من وادي بيلينا إلى جبل

تاجيت، ومن مالبوس لى سيلازوس، إلى اربعة آلاف وخمسمائة حصاة، وإلى خمسة عشر ألفا خارج هذه الحدود. وسوف تخصص حصص الخراج للجنود القادرين على حمل السلاح، وخصص الداخل للبارطيين أنفسهم الذين سيكمل عددهم بضم جنود وأجناب مزدوين بتريسة ليراليسه وجيدة التطبيق ويكونون في زهرة العمر". (حياسة آجيس، ٨). وكان الأمر يدور، بالنسبة للبارطيين، حول استعادة نوع حياتهم الجماعي التقليدي الذي كان قد صنع عظمتهم وقوتهم. إلا أن الظروف التي حددت، في العصر القديم، أصالة النظام السبارطي لم تعد، مهما كانت، تطبق على وضع العالم اليوناني في القرن الثالث، فمقصوم آجيس أفسلوا، إذن، الإصلاح. وبعد بضع سنوات، سوف تستعاد مشاريع آجيس من جانب كليومينوس الثالث، ابن خصمه للملك الثاني ليونيدس. وكان كليومينوس قد تزوج أرملة آجيس التي ربما تكون قد أثرت عليه. ولكنه، خاصة، كان قد تابع، في سبارطة، الدروس التي ألقاها، فيها، لبعض الوقت، سفروس من بورستينوس، وكان تلميذا لزيون من ستيوم. وكان القدامى يفسحون، من قبل مكانا واسما للتأثير الذي ربما يكون سفروس قد مارسه على كليومينوس. ومعظم الحداثين يقررون هذا الرأي الذي عورض، مع ذلك مؤخرا. وهو يردنا إلى مسألة المحسوى الاجتماعي والسياسي للرواقية. وهذه الأخيرة يمكن أن تلخص، بإيجاز، في العبارتين التاليين: فمن جهة أولى، كان الطابع العالمي للرواقية يودي، بالضرورة، إلى مفهوم المساواة بين البشر، إلى نفسي كل فرق بالطبيعة بينهم. ولكن هذا لا يصل، من جهة أخرى إلى إعادة مساواة النظام الاجتماعي القائم بالضرورة. ومن المعروف، جيدا، على العكس من ذلك، أن ممثلي الرواقية، في العصر الذي عرفت، فيه، أكبر نموها، كانوا موجودين إلى جانب الملوك الهلنستيين الذين كانوا مستشارين لهم، أو إلى جانب جنرالات رومان يعلمونهم الفلسفة اليونانية. هل هاتان

العبارتان متناقضتان؟ الواقع، والأمثلة الأخرى التي ستترقب عندها ستبين ذلك بوضوح أكبر، هو أن العالمية الرواقية، وكانت، نظرياً على الأقل، تستطيع الوصول إلى مسالة النظام الاجتماعي، لم تكن تفكر في وسائل لإقامة نظام أعلى غير اللجوء إلى الملك المنقذ والمحسن القادر، وحده، على منح العدالة للبشر. وكان ذلك نقلاً من عالم المدينة الضيق إلى العالم غير المحدود لـ "الواكومين"، أي فكرة الملك الفيلسوف الأفلاطونية. وإذا عدنا إلى كليومينوس، فإنه حصل على إقرار الاشتراك في الحريات، وسرعان ما وضع إصلاحه موضع التطبيق بعد أن تخلص من خصومه ومن الحكام. وقد تلقى المواطنون تربية مكروسة لتجعل منهم مبارطين حقيقيين ولتخلق، لديهم، الميل إلى نظام مبارطة القديمة المتكشف. ويقول لنا بلوتاركوس أنه ربما يكون سفروس، شخصياً، قد شارك في هذا الإصلاح للطبائع السبارطية الذي كان كليومانوس أول من انصاع له. إلا أنه إذا كان الأمر يدور، بالنسبة لملك مبارطة، حول عودة إلى التقليد السبارطي القديم الذي راجعته وصححته الرواقية المعاصرة، فقد كان يدور، بالنسبة لجماهم البيلوبونيز الفقيرة، حول ثورة اجتماعية كانوا يتمنون رؤيتها تنتشر في كل البلد. ومن هنا كان خوف الملاكسين وخوف المدافع الرئيسي عنهم، ستراتيحي الرابطة الآشية، أراتوس من سيسيون. وقد كتب بلوتاركوس يقول: كان يستهول إلقاء القنانة ونحوض الطبقات الفقيرة، وكان ذلك أسوأ مأخذ له على كليومينوس. لذلك ازمعى، هو وكل آشيا، عند أقدام المقتولين، عابدا صولجان ملوكهم وأرديتهم وخاضعا لأوامر حكامهم كيلا يبدو متصاعاً لأوامر كليومينوس " (حياة أجيس وكليومينوس، ٣٧). وألمى التدخل المقتدي بمحاولة ملك مبارطة. وسوف يستمدها، من جديد، بعد بضعة عقود، منضعب، هوناييس، الذي أعطى مشروعه منحى أكثر ثورية بكثير بضمه إلى الجنود قسماً من العبيد المحررين والذين أصبحوا "نيوبوليتيه"، أي

مواطنين جددا، وينجأه، على هذا النحو، في الصمود، خلال عشر سنوات، لا للأشيين، فقط، بل، أيضا، لحليفهم القوي، الجنرال الروماني فلامينيوس. هل كان ناييس يتصرف بمجرد طموح شخصي أم عن قناعة ثورية؟ أكان تحرير العبيد مجرد تدبير ظرفي أم مسألة مبدأ؟ من الصعب جدا الإجابة عن هذا السؤال. ويمكن، بداهة، أن نلاحظ أن ناييس لم يحسر كل العبد إذ يفترض النظام الجماعي السبارطي، وجود طبقة مستعبدة من المنتجين الزراعيين. ويمكن أن نلاحظ، أيضا، أن الهيلنوت السبارطيين لم يكونوا عبيدا بالضبط، وأنهم كانوا، على الرغم ممن للمعاملات القاسية جدا التي كانت تحول بهم، جزءا من المجتمع السبارطي. ومع ذلك، يبقى أن ناييس كان رجلا من زمانه وأن "ثورته" تقع في سياق دقيق جدا. وما يجده في خلفية اللشال الثاني الذي ستوقف عنده، مثال أريستونيكوس من يرغاموس، هو سياق مختلف قليلا.

كان أريستونيكوس ابنا غير شرعي للملك أومينوس الثاني الذي عرفت مملكة يرغاموس، المنفصلة، منذ قليل، عن الإمبراطورية السلوقية، في عهده، أكرم ذروة لها ناهجة، في قسم كبير منها، عن سياسة تحالف مع روم.

وقد خلف أومينوس الثاني أخوه أتالي الثاني الذي تابع سياسته. وبعد موت أتالي الثاني، خلف أتالي الثالث، الابن الشرعي لأومينوس، عمه، وكان شخصية غريبة، وكان يهتم بالأعشاب والنباتات، ومات عام 133 ق.م بتأثير ضربة شمس. ولأسباب لم يتطرق لها، تنازل أتالي الثالث، وهو يحضر، عن مملكته للشعب الروماني. ورفض أريستونيكوس قبول وصية أخيه وحمل السلاح ضد الرومان. وليس في ذلك شيء عاقل للمالوف خلافا كون أريستونيكوس قد لجأ، لكي يقاوم، إلى كل الفلاحين الفقراء في الأرياف اليرغامية وحرر العبيد وخلق لأنصاره مدينة جديدة أسمها "هليوبوليس"، مدينة الشمس. وقد لا

يكون التوجه إلى العيد والفلاحين الفقراء وكل المستأجرين سوى وسيلة ليستخدّم، ضد الرومان وحلفائهم من "البورجوازية" الرغامية، حركة استياء كامنّة بين الفلاحين للمسترقين العبيد وكانت، احتمالاً، ستندلع على كل حال. ولكن اسم المليونبوليسين الذي أعطى لسكان المدينة التي تجمع أنصار أريستونيكوس ظل، فيه، ما يدعش. ذلك أننا نلقاه في الرواية التي نقلها ديودورس عن مسافر يدعى يامبولوس، رساء ذات يوم، عند جزيرة كان سكانها من أشياخ هيلوس، وكانت تحمل اسم جزيرة الشمس. وتدخّل رواية يامبولوس في باب الطوباوية. فسكان جزر الشمس يعيشون حياة كاملة: "إنهم يعيشون في المراعي التي يوجد، فيها، كل ما هو ضروري للحياة لأن طيبة الأرض واعتدال المناخ يتحان من الثمار أكثر مما يلزمهم... وليس الزواج سارياً بينهم. والنساء والأطفال يعيشون من الإنفاق المشترك ومحبة متساوية. وبما أنه لا يمكن أن تكون هناك غيرة أو طموح، فالسكان يعيشون، فيما بينهم، في أكمل تناغم" (٥٧،٢). فهناك، في وقت واحد، ذكرى العصر الذهبي وكذلك بناءات أفلاطونية. فلا يكفّي يامبولوس، فضلاً، بوصف حياة المليونبوليسين التي تتصف بتكثف كبير وهولاً يقل عنه. فهم، اجتماعياً، متساوون جميعاً، ولكنهم ملزمون، جميعاً، بفاعلية عمدة: فهناك صيادون وحرفيون وكهنة. وهم، سياسياً، موزعون إلى قبائل تضم كل واحدة منها ٤٠٠ عضو ويوجد على رأسها ملك يطعمه الجميع. وعندما يموت للملك، في عمر المائة والخمسين سنة، يخلفه أكبر أعضاء القبيلة سناً. وكل ذلك لا يمضي بعيداً جداً، ويدور الأمر حول عالم بدائي جداً، ولكنه عالم يجهل الصراعات المولودة من اللامساواة في الثروات ويجهل، أيضاً، الرق.

من كان يامبولوس، وما التأثير الذي مارسه على أريستونيكوس؟ إنهما سؤالان ليس من اليسر الإجابة عنهما. ففهما يتعلق بـ يامبولوس، يفترض

أنه كان يعيش في القرن الثالث. وقد جرى السعي لتحديد موقع جزر الشمس العتيقة ولإيجاد خلفية واقعية لها. ولكن هذه مسألة زائفة لأن بعض الرواحه الغربية تقول أن الأمر يدور حول بلد خيالي. هل كان يامبولوس منظرا كان يسمى، بذلك، إلى اقتراح نموذج على معاصريه؟ وهل ألهم هذا النموذج أريستونيكوس؟ سوف نلقي، دائما، السؤال نفسه الذي من العقيم، دون شك، أن نحاول الإجابة عنه. إلا أن التطابق لا يمكن أن يكون مصادفا اسم أنصار الأمر الرغامي ولا اسم سكان الجزر الفاضين الذين زارهم يامبولوس ولرعاية هيلوس، الشمس، دون شك، معنى دقيق، خاصة إذا فكرنا في الميليوس كومموكراتوس (الشمس خالقة الكون) لدى الرواقين. فليس، بالتأكيد، من قبيل المصادفة، أن نجد، في كل مرة، في العصر الهلنستي، التأثير الرواقي وراء الحركات الثورية. ولا يمكن أن نأمل كون الفيلسوف الرواقي، بلوسيوس من كوموس، صديق تيريوس نراكوس ومستشاره، قد أتى للجوء لدى أريستونيكوس بعد فشل الإصلاح الزراعي. إلا أنه إذا كان التفسير الرواقي يفسر خطوة أريستونيكوس بقدر الاسم الذي أعطاه يامبولوس لجزره السعيدة، فإنه لا يفسرها كلياً. وهولا يفسر، خاصة، أن يكون هذا الاسم قد استطاع أن يجمع وراء المطالب الرغامي بالسلطة، فلا حين فقراء وعبيد، يونانيين مواطنين محليين. وربما كان ينبغي، إذ ذلك، إدخال عناصر أخرى دينية هذه المرة، استطاعت أن تنمو في هذه الأرض الآسيوية، مهد كل الديانات. ذلك أن الشمس ليست، فقط، "كومموكراتور" الرواقين، بل هي، أيضاً، مانحة كل عدالة، عدالة يتساوى، فيها، الجميع، ولهبة كل الخيرات التي تحملها الأرض ولهبة النور. وإذا فكرنا، أخيراً، بالصلة الموحدة بين الشمس والميتولوجيا الملكية في العصر الهلنستي، فإننا نفهم أن مسألة تأثير طوباوية يامبولوس المساواتية في عملية أريستونيكوس مسألة زائفة لأن كليهما ناجمان عن

مناخ واحد، اجتماعي وديني وفلسفي، معاً، يعلن عن المسؤولية والمسيحية المبتدئة.

ولن نتوقف عند المثال الثالث، مثال تيريريوس غراكوس، إلا قليلاً. وبالفعل، إذا كان تأثير الفلسفة السياسية اليونانية مجتمع، لدى المصلح الزراعي، مع التقليد الروماني، فإنه، على الرغم من وجود بلوسيوس، تأثير العصر الكلاسيكي أكثر منه تأثير العالم الهلنستي للمعاصر. تيريريوس يحلم بعودة إلى مدينة فلاحين-جنود مثالية ويفض من اللامساواة المتعاطفة، ولكن حركته، ولو كانت تضر بمن تصفوا في الإفادة من الاحتلال الروماني، تقع في صميم تقليد التخصيص "الاستعماري" لدى الرومان. ولا شك في أن مجلس الشيوخ قد تغلص من تيريريوس، كما تغلص، فيما بعد، من أخيه كايوس، لأسباب سياسية أكثر منه بسبب سياسته الاجتماعية. ولا يدهشنا أن يكون الفراكيون قد ظهروا كنماذج في عيون ثوريي ٧٩٣ البورجوازيين الذين كانوا يريدون بناء مجتمع مساواتي من صفار المنتحين-للمواطنين. فلم يكن يمكن للوجه الأخلاقي في مغامرة الأخوين إلا أن يغريهم وهم الذين كانوا يتفنون ببلوتاريكوس ويحلمون بروما قبل قيصر. في حين أن قيصر كان هناك فعلاً.

وبعد فشل تيريريوس غراكوس، اندلعت، في صقلية، ثورة عبيد كبيرة. وقد قمعت بقسوة، وهوما لم يمنع انتفاضة جديدة، في صقلية أيضاً، في نهاية القرن. وأخيراً، فإن إيطاليا نفسها هي التي ستكون، في العقود الأولى من القرن الأول، مهددة بثورة سبارتاكوس الكبرى. وغنى في حالة جهل شديد لثورات العبيد الكبيرة هذه التي كانت غير مجددة. ومن اللدخس أنها حرت، جميعها، في فترة زمنية قصيرة نسبياً، في نصف القرن هذا الذي كان مصرع روما، فيه، في الميزان والذي لغارت، فيه، للمالك الهلنستي الكبرى وبلغ، فيه، الاقتصاد القائم على عمل العبيد ذروة غوه. ومصدرنا الوحيد حول الثورات الصقلية هو يوردورس على الرغم من أن

روايته وصلت إلينا على شكل مقاطع. ومن هذه الرواية يتبين أن هذه الثورات كانت، في أغليبتها، ذات منشأ شرقي وأن قادتها تعجلوا في إعلان أنفسهم "ملوكا" وأقساموا سلطنتهم على معايير من طبيعة دينية. أما بالنسبة لسبارتاكوس، فالمسألة مختلفة قليلا: ومصدرنا الرئيسي هو كتاب بلوتارخوس "حياة غراكوس"، وكل الموضوع كان، فيه، مربيا، بدهاءة، من وجهة نظر رومانية. أكان مشروعه مدعوما بإيديولوجية، وهل كانت هذه الإيديولوجية مساواتية كما تجعلنا نفترض ذلك القواعد التي كان سبارتاكوس قد وضعها لاقتسام الغنيمة؟ إن هذا أمر ممكن ولننقي هذه الرسولية للمساواتية والنصفية التي سبق أن ذكرناها بصدد أنصار اريستونيكوس. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن الأمر لم يكن يسدور، بأيّة صورة، حول الاعتراض على شرعية الرق كمؤسسة اجتماعية. فقد كان رفاق سبارتاكوس، وسبارتاكوس نفسه، يفكرون، أولا، في العودة إلى بلادهم وفي جمع كل المستاتين حولهم لتحقيق هذا الفرض. ولكننا لا نرى، أبدا، أثرا لإيديولوجية دقيقة.

الرسولية، المسيحية، الهرطقة، الألفية

في الوقت الذي كانت، فيه، روما تتخبط وسط المعارك التي سوف تؤدي إلى الحرب الأهلية، كانت الملكيات للولودة، في الشرق، من فتوحات الاسكندر تنهار، الواحدة بعد الأخرى. وقبل أن ينصح من سماه مؤرخ إنكليزي "مهنس الإمبراطورية الرومانية" في فرض نفسه كسيد أوحده وفي إدخال كل رعايا الإمبراطورية الرومانية في عبادته، سوف تمز العالم للتوسطي، خلال ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن، اختلاجات ليس من السهل، دائما، قياسها وتمييزها. وعلى كل حال، فإن أحدها سيكون تقيل النتائج بالنسبة للعالم الغربي على الرغم من أنه لم يكن، في البداية سوى هرطقة داخل اليهودية: وما تحدث عنه هو للمسيحية.

وليس موضع بحث، هنا، أن تقارب مسألة أصول للمسيحية حتى من هامشها. ومع ذلك، فمن للؤكد، من وجهة نظر تاريخية مضبوطة، أنما لم تكن في فلسطين هرودوس، سوى واحدة من هذه الحركات الرسولية التي كانت تعد جماهير البؤس بالجيء القريب لـ "خلص" سينهي الظلم الذي كانوا يعانون منه. وهذا "للخلص" الذي سيتزع البؤساء من شرطهم القاسي ويطرده الجنود الرومان لا يمكن أن يكون سوى "ملك"، ولكنه ملك يحمل الحالة الإلهية. وربما كان هناك، غالباً، ميل، عندما تجري محاولة لإعادة بناء البيئة التي ولدت، فيها، للمسيحية، إلى المقابلة بين المناخ الهلنستي والمناخ الديني اليهودي. والواقع هو أن فلسطين اليهودية كانت، حتى خارج البورجوازية الهلنسية، مدموجة في العالم الهلنستي الشرقي، وكانت فكرة "للخلص" متشرة، فيها، انتشارها في الولايات الشرقية الأخرى من الإمبراطورية الرومانية. ويجب أن لا ننسى أن يسوع قد صلب بصفته "ملك اليهود".

وسوف يعدل تلاميذه، بعد ذلك، مضمون رسالته في الاتجاه الذي نعرفه. ولكن المسيحية احتفظت، من أصولها الرسولية، دائماً، ببعض الصفات التي تفسر كونها قد استطاعت أن تكون، خلال قرون، في صفتها الرسمية، أوفي صورة هرطقات عديدة في مرات أكثر، إحدى دعائم العمل الثوري.

لقد احتفظت للمسيحية، ضمن بعض الحدود، طيلة ما كانت مضطهدة في الإمبراطورية الرومانية، بطابع شعبي. ومن للؤكد أن منشئي "العهد الجديد"، قد اعتنوا بتخفيف الطابع الثوري للمسيحية الأولى. وخضوع العبيد والفقراء الطوعي لمصيرهم هو ما بشر به آباء الكنيسة أكثر مما بشروا بالجزى لللقى على الأغنياء. فلم تكن هناك حاجة للشورة ما دامت مملكة المسيح ليست من هذا العالم: "فليخضع كل رجل للسلطات التي تمارس الحكم لأنه ما من سلطة إلا من الله، وهو الذي أقام للوجود

منها. وهكذا، فمن يتمرد على السلطة يتمرد على النظام الذي أراده الله. والتمردون يعتذرون للعبة إلى أنفسهم... وهذا هو السبب الذي من أجله تلغسون ضرائب: والذين يحصلونها مكلفون من الله بالقيام بهذه الوظيفة. أعطوا كل واحد ما هو من حقه: الضريبة، الرسوم، الخراف، الاحترام... لكل واحد ما تدينون له به" (رسالة بولس الرسول إلى أهل روما ١: ١٣-٧). "من أجل أن توجد مدينتنا في السماوات التي ننتظر منها، بشوق، سيدنا يسوع المسيح الذي سيغير جسدنا البائس لجعله شبيهاً بجسده المجد بتلك القوة التي يملكها ليستطيع إخضاع كل العالم" (رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي ٣: ٢٠-٢١) وعلى الرغم من ذلك، احتضنت المسيحية، أولاً، الفقراء والنساء والأطفال والعبيد. ولا يمكن، بالتأكيد، الاحتفاظ بكل الاتهامات التي صاغها الكتاب الوثنيون ضد المسيحيين الأوائل، ونحن نعرف الشرور التي القموهم بها. ولكننا لا نستطيع أن ننكر الحقيقة التي نكتشفها وراء هذه الأقوال في كتاب سيلس "خطاب حقيقي ضد المسيحيين": "نرى بينهم نسداني صوف وحذائين وهراسين، أناساً في متهى الجهل ومجدين من كل تربية يحاذرون من أن يفتحوا أفواههم أمام أسيادهم، رجال الخيرة والحكم، ولكنهم يدهشون، خاصة، أطفال البيت أو نساء لسن أعقل منهم ويمضون في الإفضاء إليهم بروائع. إنهم، وحدهم، الذين يبغي تصديقهم. فالأب والأم والربون أنلس يجهلون الخير الحقيقي ويحجزون عن تعليمه. وهسم، وحدهم، يعرفون كيف يجب أن يعلش" (ترجمة ل. روجيه، ج. ج. بوفر، نشر عام ١٩٦٤).

إلا أن الأمور كانت آخذة في التغير شيئاً فشيئاً، على الرغم من الاضطهادات أو سببها، لتصل إلى "اعتناق" قسطنطين للمسيحية. ولسن تأخر المسيحية التي أصبحت ديانة الإمبراطور عن أن تصبح، أيضاً، ديانة الأرستقراطية الرومانية، وكانت المهرطقات، منذ ذلك الحين، هي التي

التحاً إليها الطابع النشوري للمسيحية.

وسوف تتخذ الهرطقات أشكالاً متنوعة، وليس هنا مكان دراستها. ولكن تلك التي اجتذبت البوماء كانت تشترك في إدانة صفة التواطؤ بين الكنيسة والسلطة السياسية وتضمنى عودة للمسيحية الأولى، ديانة الفقراء والقديسين. ولن نتوقف، هنا، إلا أمام مثالين: الدوناتية الأفريقية للقرون الأخيرة من الإمبراطورية الرومانية والحركات الألفية في نهاية القسرون الوسطى.

وليست الدوناتية، في الحقيقة، هرطقة بل ربما كانت، بالأحرى، انشقاقاً على اعتبار أنها قد أدت، خلال أكثر من قرن، إلى تقسيم الكنيسة الأفريقية إلى كنيتين متخاصمتين. وقد ولدت من رفض الأساقفة النوميديين الاعتراف بصحة الانتخاب، عام ٣١٢، الذي جرى لأسقف قرطاجنة الجديد، سيسيليان الذي رسم من جانب "تراديسور"، أي من جانب أحد الأساقفة الذين قبلوا، في عهد اضطهاد دقليانوس، تسليم الكتب المقدسة للسلطات الرومانية. وبسرعة كبيرة، اتسعت الحركة ونمت كنيسة دوناتية (نسبة إلى دونات أسقف قرطاجنة للمقابل لسيصيليان) إلى جانب الكنيسة الرسمية. ولكن ما يهمنا، هنا، ليس الطابع الصارم للكنيسة الدوناتية، ولا طابعها النوميدي، بل، بالأحرى، الصدى الذي لاقته لدى أشد طبقات شمال أفريقيا الرومان بوماء، وخاصة بين العمال الزراعيين البوماء الذين لم يترددوا، على عدة كرات، عن حمل السلاح، ليس ضد ممثلي السلطة الرومانية فقط، بل، أيضاً، ضد كبار الملاكين الرومان. وحوالي ٣٤٠ كان العهد الذي بلغت، فيه، الحركة أكبر اتساع لها. وقد كتب الأسقف أوبتا من ميليف يقول: "عندما كان هؤلاء الأفراد يتشردون من مكان إلى آخر، وعندما جعل أكسيدو وفاريز هؤلاء البوماء يطلقون عليهما اسم رئيسي القديسين، لم يعد أحد يستطيع أن يقى مطمئناً على أملاكه. ولم تعد

لسندات الدين أية قيمة، ولم يكن أي دائن، إذ ذلك، يستطيع للمطالبة بدفع ما يتوجب له. وكان الجميع عاتقين من رسائل أولئك الذين يدعون أنفسهم رؤساء القديسين. وإذا حدث تأخير في إطاعة أوامرهم، كانت تظهر عصاة من المهورسين وتحيط، مسبقة بالرهبة التي كانت توحى هاء الدائنين بالأخطار. وهكذا، فإن الذين كان يجب أن يجري التوجه إليهم بالرجاء بسبب قروضهم كانوا مرغمين، لخوفهم من الموت، على التذلل في دور المتوسلين. وكان كل واحد يسارع للتخلي عن ديونه، حتى عن أهمها، وكان الإفلات من ضربهم يعد مكسبا. ولم تعد الطرقات، بدورها، آمنة: فقد ركض أسباد ألقى هم من عرباتهم كعبيد أمام خدمهم الخصوصيين الذين جلسوا مكان السادة. وكان الوضع مقلوبا، بقرالهم وأمرهم، بين الأسباد والعبيد".

إن هذه العبارة الأخيرة هامة لأنها تبين، جيدا، حدود حركة العمال الزراعيين. فقد كان الأمر يدور حول فوضى واسعة أكثر مما يدور حول أيديولوجية معادية للرق. وإذا أمكن التسليم بأن مساواة تامة كانت تسود بين العمال الزراعيين، فإننا لا نرى بأنها وصلت إلى رغبة ما بتنظيم جديد للمجتمع. فقد كانت المضايقات المباشرة والصرامة الدينية على أمل غبطة مقبلة تمضي حثيا إلى جنب، ولكن مملكة الله لم تكن من هذا العالم. ولنضف إلى ذلك أن معظم الأساقفة اللوناتيون لم يكونوا ينظرون بعين الرضى إلى الخلفاء المخيفين الذين كان عليهم، أحيانا، الاعتماد عليهم، ولم يكونوا يفكرون في وضع العقيدة المسيحية في خدمة ثورة اجتماعية أو دينية. ومع ذلك، فقد كان في داخل الكنيسة الرسمية من يحمي مملكة الله تدمير النظام القائم. وقد حثى هؤلاء انتقاض السيادة على العالم الروماني كعلامة تسبق الخلاص: ومن هؤلاء الراهب سالتيان الذي كان يلقي، من أعماق دير، دير ليرينا، بالجرم على العالم الفاسد ويتمنى السيادة للممرسين، والذي كان سابقا لهؤلاء المهورسين الذين

أعلنوا، حوالي عام ١٠٠٠، نهاية العالم وبحيى مملكة الرب.

إن هذه الحركات الألفية غير معروفة جيدا، وليس من السهل، دائما، الإحاطة بأهميتها وقيلس التأثير الذي أمكن أن يكون لها على معاصريها. وانتظار الكوارث التي ستسبق بحىء مملكة الرب يتطابق، بديهيًا، مع فترة اضطرابات وحركات سكانية واضطرابات اجتماعية وسياسية كان يمكن لها أن تبدو كمقدمة للقيامه. وليس هؤلاء، في حد ذاتهم، مكان في تاريخ للاشتراكية. ومع ذلك، فإن المفارقة هي أنها ستستعيد، اعتبارا من القرن الرابع عشر، في سياق أزمة تطبع بطابعها انعطاش النظام الإقطاعي، أسطورة العصر الذهبي للمساواة القديمة وتنصبها نموذجًا لما كان ينبغي أن يكون عليه المجتمع المقبل، المجتمع الذي سيلبى بحىء مملكة الرب.

ولم تكن أسطورة العصر الذهبي هذه، أسطورة للمساواة الطبيعية البدائية، موضع إنكار، فقط، من جانب الكنيسة المنتصرة التي لم تفعل شيئا خلاف أنها استعادت^١ في هذه النقطة، للذهب الذي أنضجه الرواقيون. ولم يكن آباء الكنيسة، وخاصة القديس أوغستين والقديس أمبرواز، تشك في أن الله قد خلق، في الأصل، العالم من أجل أن تكون حيواته مشتركة بين كل الناس. ولكن الخطيئة الأصلية دمرت هذا النظام الطبيعي الأولي. وأرغمت الإنسان على العمل وأقامت اللامساواة بين البشر. وكان التحالف بين الكنيسة والسلطة الزمنية يستلزم قبول هذه اللامساواة. ولم يكن إلا لخبهة من الإكليريكيين والعلمانيين أن تمتنى استعادة هذه الحياة المشتركة والمساواتية التي كانت تنحسد في حياة الأديرة. ولكن فكرة عودة إلى المساواة الطبيعية سوف تبدو لبعضهم، في بداية القرن الرابع عشر، في الوقت الذي بدأت، فيه، أسس المجتمع الإقطاعي العلماني والكنسي في التقصف، بمثابة الحل الوحيد لأمراض الزمان، وسوف تنوطد أسطورة العصر الذهبي من جراء نقد قوي جدا للمساواة الاجتماعية. ونجد صدى لهذا النقد في جملة المسيحية الغربية بسبب

استخدام كثير من الجماعات الدينية لتبشّر حواكيم دوفلور حول عصور البشرية الثلاثة: عصر الأب، عصر الابن وعصر الروح الذي كان يجب أن يعترف بحلوله مع اضطرابات اجتماعية، وذلك في فرنسا، في القسم الأول من رواية "السوردة" لجان مونفغ، وفي إنكلترا، في الأقوال التي ينسبها فرواسار لجون بول، قائد ثورة ١٣٨١ الفلاحية. ولكن ألمانيا وبوهيميا، خاصة، اللتين مستقوي، فيهما، أسطورة المساواة الأصلية القذعة الحركات الألفية وتشجعها بمضمون ثوري. فحركة التابوريين (من تابور)، أورشليم الجديدة التي أسسها الثائرون، هي التي مستثل، في بوهيميا، هذه الروح الجديدة أفضل تمثيل. وحركة التابوريين الناشئة، مباشرة، عن تبشّر جان هوس، لم تكن إعادة لطرح العقيدة الكاثوليكية للمساواة فقط، بل، أيضاً، نقداً لفساد الكهنوت. وكانت تعلن، وهي التي جمعت بين حرفيين وفلاحين وجمهور من الفقراء دون عمل، اقتراب "الأيام الأخيرة" التي تسبق الدينونة الأخيرة وضرورة التحضر لها بذببح كل الخطيئة. وأخيراً، فسوف يطبع عهد الله بمودة إلى الشيوعية البدائية ويحرب مقدمة لفرضها على العالم أجمع.

وقد نجح التابوريون، خلال بعض الوقت، في الثبات في المدينة التي خلقوها والتي كان يجب أن تكون نموذج مجتمع جماعي ومساواني. ولكنهم لم يلبثوا أن انهاروا، وألمانيا هي التي بهتت، فيها، الحركة بدافع من توماس مونترز. ومونترز الذي كان معاصراً للوتر وتلميذاً له في البداية، قطع بتأثير من معلمه، علاقته بالكنيسة الكاثوليكية. ولكنه سينصرف عنه، سرياً جداً، ليبشّر مجيء مجتمع مساواني وجماعي يكون كل البشر، فيه، متساوين ويتلقى كل واحد، فيه، حسب حاجاته. وللتحصيل في حلول هذا المجتمع، يجب على كل الفلاحين الذين اختارهم الرب أن يحملوا السلاح. ومن هنا جاء دوره في حرب الفلاحين الذي ربما كان أقل مما قيل، ولكنه أسهم في إعطاء الحركة، في بعض المناطق،

وخاصة في تورينغ، طابعها الرسولي.

والمانيا هي، أيضا، التي ستحد، فيها، الألفية المساواتية تجسدها الأخير في حركة اللامعبدانيين، في مونستر. ولم تكن الحركة اللامعبدانية، في ذاتها، حركة ثورية. وكل ما في الأمر أن أتباعها كانوا يشرون بالفقر والتشارك في الخبزات داخل جماعات المصطفين. ولكن الاضطهاد سوف يجعل بعضهم على الانتقال إلى العمل النشط والمشخص. وعام ١٥٣٤ هو الذي ثارت، فيه، مونستر ضد أسقفها. وبقيادة نيبين هولنديين، ماتيس ويان بوكلسون، طرد سكان مونستر اللوثريين والكاثوليك من المدينة. وفي حين كانت قوات الأسقف تحاصر المدينة، كانت هذه الأخيرة مسرح ثورة اجتماعية حقيقية: فقد ألغيت الديون وحسرت التشارك في الخبزات، في حين كان المال متفيا من المدينة. ويمكن تكوين فكرة عن برنامج لامعبدانيي مونستر الثوري من كراس نشره، في تشرين الثاني ١٥٣٤، أحد الناطقين باسم الحركة، روممان: "لقد أعاد الله -فلتقبل احتراماتنا وامتناناتنا الأبدية- الجماعة كما كانت في البداية وكما ينبغي لتقديسي الرب. لأننا لم نتشارك في كل خيراتها، تحت وصاية كاهن، ونأخذ منها حاجتنا، فقط، بل إننا نحمد الله، بواسطة المسيح، بقلب واحد وروح واحدة، ونحن نأفدو الصبر إلى أن نقدم لبعضنا بعضا كل نوع من الخدمات. ونتيجة لذلك، فإن كل ما خدم غايات الملكية الأنانية والخاصة، كالبيع والشراء وممارسة العمل للأجور وممارسة الفائدة والربا حتى على غير المؤمنين - أو الشرب أو الأكل على حساب الفقراء (أي تشغيل المرء قريبه كي يسمن هو نفسه)، وكل ما هو، في الحقيقة، خطيئة ضد الحسب، إن كل هذه الأمراض قد ألغيت لدينا بقدرة الحب والشراسة".

وكانت هذه العودة إلى المساواة الطبيعية البدائية مصحوبة بعداء عام حيال "اللقنين". فقد كان لامعبدانيو مونستر يعتقدون أن الجهلة هم

الذين كان الله قد اختارهم لفساد العالم. ومن هنا جاء رفض كل تراث ثقافي من الماضي، وأقلت كتاب واحد من النار هو الكتاب المقدس.

وسوف تتخذ حركة مونستر منحى جديدا بعد موت ماتيس. فقد وضع يان بوكلسون، فعلا، دستورا جديدا. وحرم العملة والمجلس من كل وظائفهما وحل محلها مجلس مؤلف من اثني عشر من القدامى، كان، من بينهم، بوكلسون. وقد أصدر هذا المجلس تشريعا قاميا كان ينصب على كل مجالات الحياة اليومية. وفي الوقت نفسه، قام تعدد الزوجات، رسميا، كمواث للشاركة في الخيرات. وأخيرا، أعلن بوكلسون نفسه ملكا وخليفة لداود. ولا يخلو من فائدة أن نرى، على هذا النحو، كيف اجتمعت أسطورة المساواة الطبيعية والشيوعية المطلقة مع الحكم الملكي المزود بطابع ديني. وهذه سمّة سبق أن صادفناها في العصر الهنسي وتبدو مميزة لكل الأشكال البدائية للثورة للمساواتية، في حين أنها نفيها نفسه. إلا أن اتساع الحركة سرعان ما تحطم. ووقعت للدينة المحرومة من التموين، فوق ذلك، فريسة للمعاة. وفي ٢٤ حزيران ١٥٣٥، استولت عليها قوات الأمقف وذبح كل الذين بقوا على قيد الحياة.

إن كل هذه الحركات، المرفقية والاجتماعية معا، كانت تبدي الطابع القيامي والألغي، نفسه، الذي كان يجب أن يكسب لها تأييد الطبقات الشعبية المقهورة، وربما، أكثر من ذلك، أيضا، تأييد سكان المدن والأرياف المتردين. ولا يخلو من أهمية، كذلك، أن تكون قد ولدت، خاصة، ضمن حدود الإمبراطورية المقدسة التي بقيت، في قلب أوروبا، قلعة حصينة للإقطاعية. وفي الأمكنة الأخرى، في فرنسا أو إنكلترا اللتين كان يتوطد، فيهما، النظام الملكي، وفي إيطاليا الكومونات الحرة والأمراء المتنورين، سوف يظهر الفكر المساواتي في مظهر مختلف تماما. وبالنظر، لا يمكن أن نستبعد، كليا، تأثير الألفية القروسطية. ولكن أفلاطون، أكثر من الكنيسة الأولى، هو الذي اتجهت إليه عيون توماس مور حين ألف

كأبه "يوتوبيا" وكامبانيلا حين كان يبني "مدينة الشمس" على الرغم من كون كليهما من رجال الكنيسة. ومن هذه الناحية كانا من رجال النهضة وأعلنت الأزمة الحديثة عن نفسها من خلال طويلاويتهما.

الفصل الثالث

الطوباويات الاشتراكية في فجر الأزمنة الحديثة

جاك دروز

لم تكن بدايات الأزمنة الحديثة ملائمة لنمو الفكر الاشتراكي. ففسي صلة مع ضروب تقدم الحكم الملكي، نما مذهب، مذهب الحكم المطلق الذي يعرف بتأكيد سيادة ملكية لا حدود لها ولا ضبط لا تعترف للرعايا إلا بحق الطاعة. وما من شك أن صراعاً طبقياً قد نما بين النبالة والبرجوازية، ولكن هذه الأخيرة التي تشكل الطبقة الصاعدة والتي تتجه الملكية اتجاه متزايداً إلى الاعتماد عليها مستعدة للاعتراف بأية سلطة تحمي مصالحها وتؤمن الحقوق الطبيعية. إلا أن الملكية كانت، بالنسبة إليها، غير قابلة للمس بقدر الحرية نفسها التي هي سندها الرئيسي. وما من شك في أنه توحد، داخل هذا المجتمع الذي قامت، فيه، برعاية الملكية، تسوية صعبة بين الطبقتين المسيطرتين، عناصر غير مستقرة وغير راضية. ولم تعد الثورات الفلاحية في هذه الفترة، ولكن ذلك كان، على كل حال، دون أن تضع النظام الاجتماعي القائم موضع مسائلة بصورة مقلقة. وقد خيل إلى بعض العقول المتنازعة أن من واجبه نصرته المجهودين، باسم تراث الجمهورية المسيحية هذا الذي كانوا يريدون كإنسانيين، تطهره. وهكذا كتب مور وكامبانيلا، مستلهمين أفلاطون، طوباويتهما الشهيرتين اللتين كانا يحملان، فيهما، بالعكس مع العالم الذي يرانسه، بالحب والمساواة والتشارك في الخيرات. وبالمقابل فإن المحاولات العملية لتحقيق مثل هذه الترتيبات العميقة على الأرض ظلت معزولة وقاصرة على جماعات ليس لها إشعاع كبير. فلماذا تركنا

الحريق الألفي الذي يطبع بطابعه نهاية القرون الوسطى وبدايات الأزمنة الحديثة، والذي درس في الفصل السابق، فإن المحاولات الوحيدة لتكوين دول شيوعية كانت محاولات جماعات الأخوة، في بوهيميا، وعمل "الحفارين"، في إنكلترا كرومويل، وفي معتزلات اليسوعيين في باراغواي بصورة أكثر امتداداً في الزمان.

والطوباوية جنس أدبي اتسع، في القرن الرابع عشر، اتساعاً كبيراً بتأثير الاكتشافات الكبرى دون شك. وإذا كان من الممكن تمييز بعض السمات المشتركة بين كل الطوباويات، فإن اتجاهاتها السياسية كانت بالغة التنوع: فبعضها اكتفى بالكتابة، ضمن روح الإنسانية، حصول المبادئ الفضلى، ورسمت أخرى، كما ترغب، عصرأ ذهبياً اصطلاحياً يستند إلى حسنات الزراعة أو، أيضاً، مدينة مثالية، ملاذاً للنفسوس المتفوقة، واكتفت أخرى، أخيراً، بتحرير المؤسسات القائمة بكل بساطة. وضمن هذه المجموعة، يمثل مولفا توماس مور وتومازو كامباتيلا مكاناً على حدة لأن كليهما جعلاً من نقد مؤسسات زمانهما الاجتماعية نقطة الانطلاق في رؤيتهما لعالم يجب أن يعاد بناؤه. ولكن إلهامهما كانا مختلفين اختلافأ عموساً: ففي حين تركز "يوتوبيا" مور المشاغل نفسها التي كانت لإيراسموس من حيث هوانسانوي، تلجأ "مدينة الشمس" لدى كامباتيلا إلى هذه الصوفية الإنجليزية التي كانت طابع الرؤى القروسطية الكبرى.

"يوتوبيا" توماس مور

كان على توماس مور، الفقيه، القاضي، رجل القانون والأعمال، ذي الموقع الثمين في المجتمع الإنكليزي العالي، عضو المجلس الخاص للملك، أمين صندوق الحاج، وأخيراً، مستشار إنكلترا، أن يستقيل من مناصبه عندما ألغى هنري الثامن الكاثوليكية. وقد قطع رأسه، عام ١٦٣٥، لأنه

رفض الاعتراف بالسلطة الروحية للملك. كان هذا الرجل رجلاً للماضي
بتعلقه بكنيسة روما ورجل الحاضر بمعرفته للأعمال وانتمائه للطبقة
البورجوازية، قد كان رجلاً مستقبلاً، أيضاً، برؤيته للتحمة بجمع
عادل يخرج منه تجديد الشرط الإنساني. وهو يكتب، فعلاً، في "يوتوبيا"،
١٥١٦، "تره أديبة أفنت، تقريباً، جلسة من قلبي"، وصيته السياسية
حيث يسمى، ممكناً معتقداته أو مستبقاته الشخصية، إلى إعطاء نفسه
وحل مناسيب للأزمة التي كانت للملكة بتجاوزها آنذاك.

ولهذا العمل الأدبي، بالفعل، وجه مزدوج. فيمكن أن يعد نقداً معمقاً
للمؤسسات الإنكليزية، وليس للملكية وحدها، مصوراً بالسما غمر
المحمودة لفرنسا تلك الفترة، وخاصة للبيئة الاجتماعية التي كان الإملاق
حرجها. ومن هذا الأخير، يأتي بتحليل طويل باحثاً عن مصدره في
التنظيم الإقطاعي والكهنوتي غمر للتكيف مع العالم الجديد والذي يقى
على أكثر مما ينبغي من الكسالى، من جهة، وفي نمو الرأسمالية للمشغلة
التي خلقت الملكية الزراعية الكبرى وحددت أسواراً وخلقت جمهرة من
المزارعين المتحولين إلى التسول متزعزعة، نوعاً ما، الصفة الإنسانية من
الثروات المتراكمة بالعمل من جهة أخرى. ويدلو له أن مبدأ كل أنواع
الفوضى الاجتماعية وكل الظالم هو خنق السعي الحضري وراء المصلحة
الفردية والأنانية الشرسة الناجمة عنها للمصلحة العامة. وهو يقدر أنه ما
من حل ممكن في الوضع الحالي للأمر في وجود مجتمع لا عضوي
يزدوج، فيه الطغيان السياسي باستغلال اجتماعي فظ (ميسنان) أمام
دولة هي التعبير عن مصالح الطبقات المسيطرة. وهو، من جهة أخرى، ما
لا يحمله على نمى الثورة. فمور للربط بطبقة التجار يرتاب ارتياباً شديداً
بـ "رجال المشترك".

وبما أن المجتمع متعفن ولا دواء لتعفنه، فيجب الأخذ بنقيضه. ولذلك،
فهو محمول على الخروج من المجتمع الحالي وتقديم فردوس وهمي، عدل

خيالية، طوباوية تعني "لا مكان"، إذ تكون أموروت "مدينة شبحاً" وأنديريس "النهر دون ماء" وأدموس "الأمير دون شعب" والألوبيت "المواطن دون مدينة" إلخ...، ولكنه لا تصعب، نظراً للتفاصيل الجغرافية للمطاعة، معرفة كون هذا البلد هو إنكلترا: فالجزيرة مقسمة، فضلاً إلى ٥٤ مدينة، كتقسيم إنكلترا إلى ٥٤ مقاطعة، والعاصمة تقع على نهر يمر حصر شهر، والبيوت تستطيل، بانتظام، ومرتبطة تسلسلياً، حيث السلطة تنتمي إلى ممثلي رؤساء الأسر مجتمعين في مجلس للشيوخ والذين يتمتعون أمراً لدى الحياة، وحيث تنتمي السلطة الروحية إلى كهنة منتخب يجري اختياره من بين للتعلمين، وحيث ستزول أسباب المعارضة وتكون القوانين غير مجدية وسيقتصر دور الدولة على إدارة الاقتصاد وإدارة القوى الحية في البلاد وسيكون من الضروري وضع خطة إنتاج بحيث يقوم توازن بين مختلف المدن ويتكيف العرض مع الطلب: فما يقترحه مور هو، إذن، اقتصاد مخطط. وفي إطار هذا النظام، ستلغى الملكية الخاصة كلياً. "طالما بقي حق للملكية أساس البناء الاجتماعي، فلن يكون لأكثر الطبقات عدداً وأكثرها قديراً ما تقتسمه سوى العوز والعذاب واليأس" على حد قول مور. ولذلك، لا يتصور أبداً من أنصاف التداير ولا يؤمن بإعطاء "مسكنات" تجعل تكوين ثروات كبيرة ممكناً. وهو يقول: "الوسيلة السعيدة لتكوين السعادة العامة هو التطبيق الكامل لبدأ المساواة. ولكن للمساواة، في اعتقادي، مستحيلة في دولة يكون التملك، فيها، فردياً ومطلقاً". ولذلك، لا يملك أي شخص شيئاً خاصاً به، حتى ولا مراً: "والطوباويون ينفرون يوقمهم كل عشر سنوات ويقترحون على البيوت التي يجب أن تزول إليهم من القسمة". وهو يرى، من جهة أخرى، أن معنى الملكية سيزول من تلقاء ذاته في دولة لم يعد، فيها، امتيازات ويستحيل، فيها، تناقل المال والألقاب، وحيث يشارك الأمير في الحياة المشتركة. ومشاعية الحشرات مستقوم دون

اصطدامات. وسوف تنجم عن زوال "هذا الخشد المائل من الكهنة ورجال الدين الكسالى، هؤلاء الأغنياء الذين تدعوهم العامة بـ"سلاة وسادة، هذا السرب من الخدم" زيادة هائلة لليد العاملة، وكذلك السماح بتخفيض مدة العمل اليومي إلى ست ساعات وترك المزيد من الوقت لكل واحد من أجل الاعتناء بعقله وروحه، أي من أجل أنسنة أكثر كمالاً. ويطلق مور أكبر الأهمية على مدلول أوقات الفراغ الذي يؤمن بإمكان التوفيق بينه وبين الفضيلة في نظام متعي لا يكون فيه، أي استمتاع، في حد ذاته، محرماً. ويكتب مور ما يلي: "هدف مؤسسات يوتوبيا هو تلبية حاجات الاستهلاك العام والفردى، أولاً، ثم ترك أكبر وقت ممكن لكل واحد من أجل التحرر من عبودية الجسد وتثقيف عقله بمزيد من الحرية وتنمية قدراته العقلية من أجل دراسة العلوم والآداب. وعلى هذا النمو الكامل تقوم السعادة الحقيقية". ومن أجل إتاحة هذا التثقيف للعقل، على وجه الدقة، يتصور مور، للقيام بالأعمال البشعة والقذرة، وجود "عبيد" في يوتوبيا، علماً بأن هؤلاء سيؤخذون من بين أسرى الحرب والمواطنين الذين اقترفوا جرائم كبيرة على اعتبار أن العبودية ليست، فضلاً عن ذلك، سوى شكل عقوبة انتقالية. وهؤلاء يخفي، بالطبع، أن إقامة اقتصاد جماعي سيقضي انضباطاً صارماً: ساعات عمل محددة، وجبات مشتركة، منع الأسفار إلى الخارج، إلزام كل فرد بأن يتعاطى، لفترات مدة كل منها ستان، الزراعة، حياً، ومهنة صناعية خاصة، حيناً آخر. ولكن، كم من مزايا مقابل ذلك؟ ولن يكون للذهب قيمة في مثل هذا النظام، ولن يعود يسدد للمبادلات والصفقات الداخلية، وهو، في أحسن الأحوال، صالح لصنع قيود السخاء والأنية الليلية منه! أما بالنسبة للتجارة الخارجية فلن تعود تعنى إلا الدولة. إلا أن مور يقدر أن هذا النظام، بكماله نفسه، يخلق للطوباوين إلزاماً بالدعاية. فمن واجبهم تحرير الشعوب التي يحكمها ظفاعة واحضاع

عخالفني قوانين يوتوبيا بالسلاح، وتدمرهم عند الحاجة. "إذا صادف المعمرين أمة ترفض قوانين يوتوبيا، فلنهم يطردون هذه الأمة من المساحة التي يريدون استعمارها ويستعملون قوة السلاح إذا اقتضت الحاجة. وفي مبدئهم أن أعدل حرب وأكثرها معقولة هي تلك التي تشن على شعب يملك أراض بور واسعة ويحتفظ بها كخزائخ وعدم، خاصة عندما يمنع هذا الشعب الذين يأتون للعمل فيها والتغذي منها، حسب حق الطبيعة غير القابل للتقادم، من تملكها واستعمالها". وهنا، سيمود نفع الذهب في إفساد الخصم إلى الظهور. وسوف يكون من واجب الطوباويين أن يشكلوا تنظيماً دولياً قائماً على ولاء الشعوب المحولة إلى الطوباوية. والنظام الذي هو تنظيم سلمي في مبدئه، غريب عن مدلول مصلحة الدولة الماكافيلي سيزود بنوع من التوسعة الأيديولوجية، المشروعة بالنسبة لمن يؤمن بامتيازها.

وعلى الرغم من أن توماس مور لم يتصور مشاعية النساء، ومن أنه يشيد بالزواج الذي يمكن إلغاؤه بعد تحقيق دقيق، ومن أنه لم يستبعد ممارسة التنسك كلياً، فإن "يوتوبيا" لا يلمح إلى الإنجيل إلا نادراً - فليس للطوباويين من أنوار سوى نور العقل الطبيعي - ويصدر عن حالة فكرية عقلانية أكثر بكثير من كونها مسيحية. ويدين المؤلف، كسوراً، لـ "جمهورية" أفلاطون، ولكنه، يدين، أيضاً، للمعارف الأولى المتصلة بمجتمعات العالم الجديد، ولا سيما لمؤسسات شعب الأنكا. وللمؤلف واع، تماماً، لمقدم مشروعه: فكتاب "يوتوبيا" المطبوع بشرة ضد الفوضى السائدة وملاحظة منهجية ومتصورة للمجتمع المعاصر وتشاؤم جانري حول إمكانية التدخل الناجح ورؤية مناقضة للتنظيم الاجتماعي الجديد، هذا الكتاب يبدو حلاً يائساً. وعمله ينتهي هذه العبارة: "أتمناه أكثر مما أمل فيه". وقد بقي تأثيره، على الرغم من كل شيء، عظيماً عبر عقود طويلة. وقد وجد، في للكسيك، إدريسون وكهنة إسبان، حصول

فاسكودوكيروغا، حاولوا تحقيق "يوتوبيا" أو استلهمهم، على الأقل، في عملهم التنظيمي: فقد أقيمت، في ساننا في، مشاعية الخمرات وصلات بين السكان الريفيين والمدينين وعمل النساء ويوم العمل المؤلف من ست ساعات وتوزيع ثمار الأرض حسب حاجات السكان والتخلي عن الترف والإدارة غير المحلية والولاية الأسرية الاصطفائية.

كتاب كامبانيا: مدينة الشمس

كتب كامبانيا "مدينة الشمس"، دفعة واحدة، في سجنه، في نابولي، في انتظار النظر في دعوى دينية وسياسية، معاً، أقيمت عليه بعد محاولة انتفاضة في كالابريا. إن هذا الراهب الدومنيكاني الذي ولد، عام ١٥٦٨، في كالابريا، والذي تكونت ثقافته في اتصاله بالفيلسوف تليزيو العقلاني والحس الذي كانت تتخلل مولفاته هجمات ضد الإقطاعية قد تعرض، من قبل، عدة مرات، للامتهام بالمرطقة وكان قد مثل أمام محكمة التفتيش من أجل قضية أخلاقية وعقائدية. وفي بلد باتس، كان الفساد والأخلاقية يسودانه وكان نوع من الصوفية المندفعة قد نما، فيه، منذ تاريخ طويل، كان كامبانيا، بعد أن فحص علامات السماء وقدر أن عام ١٦٠٠ يعني نهاية الأزمنة (تأثير الرقمين ٧ و ٩ هو الذي ينبغي أن تملك تحته الإمراطوريات)، أثار، بمساعدة الأكرار، عصياناً ضد السيطرة الإسبانية وإعداداً من كانوا يتعرونه بجمهورية شيوعية قائمة على الوفاق والحب. وعندما قمع العصيان، نجح من الموت بتظاهرة بالجنون. ولذلك، فإن طوباوية كامبانيا لن تكون طوباوية إنساني، بل طوباوية رحل كنيسة معتاد على عرض المسائل من زاوية الدين والأخلاق وينقل إلى نهاية القرن السادس عشر الأمل الألفي الكبير الحاضر، دائماً، لدى الشعب والذي يقول أن مسيحاً جديداً سيكس كنيسة دنيوية وفاسدة. و"مدينة الشمس" مؤلف تيوقراطي وشيوعي معاً.

يشرف عل المدينة التي تستخدم إطاراً للطوبولوجية هيكل مرتفع ومفلق، مؤلف من سبع دوائر كبيرة متحدة المركز تحمل أسماء الكواكب السبعة وجدرانها مغطاة بوجوه علمية يشكل مشهدها نوعاً من مدرسة دائمة يمكن، فيها، تعلم النظريات والجغرافية وطبائع كل الشعوب وأبعادها أثناء التزه. وهذا الترتيب يعني أن كامبانيا لا يتصور حكومة علمية متفقا، في ذلك، مع طوبوايين شهرين آخرين، كفرنسيس بيكسون: فرئيس الدولة، الميتافيزيائي، وكذلك وزراءه الثلاثة، بون (القوة)، سن (الحكمة) ومور (الحب) سيختارون بسبب معارفهم العلمية. ولن يمكن أن تقوم السياسة على للصادفة أو للناسبة. فهناك حمية اجتماعية كما توجد حمية طبيعية: ومعرفها تعني القوة. وسوف يجب، فضلاً عن ذلك، أن تتعمم معرفة القوانين الطبيعية بنظام تربية صارم وكامل حيث سيحل "المو المدني"، الأرسطوطالي، محل "نمو فلسفي" وتحل، فيه، الخسرة التي يجلبها تليزيو مكانة أولية. وتنمية الثقافة هي، في نظرس كامبانيا، تضليل الأغنياء والحكام الذين يرون في جهل الجماهر الشعبية أداة سيطرة. وتنمية الثقافة هي، أيضاً، تأمين المزيد من رخاء العيش للبشرية وتخفيف مشقة الإنسان وعقلنة شروط العمل. وليس مدهشاً أن نشهد في "مدينة الشمس" نمو تجديدات تقنية عديدة: محارث شراعية، سفن بعجلات ومنافخ إلخ...

ويقوم النظام بنظام الشيوعية الجنزية. ويدور الأمر، فعلاً، في تفكير كامبانيا، حول إلغاء الأنانية وإحلال عبادة الجماعة محلها. ولكن روح الملكية لا يولد وينمو إلا بمقدار ما يكون لنا نساء وأبناء وأملاك خاصة. ونظام مشاعة النساء مرتبط بالتهدم الجنزي للأسرة، وهو ما لا يعني، أبداً، أن يكون الحب حراً. فالعلاقات الجنسية منظمة تنظيمًا قاسماً: فالشمسيون يولدون في المضاجعة في عمر الحادية والعشرين، والشمسيات يبدأن في عمر التاسعة عشر. والذين يكون لديهم مزاج

حار معترف به من جانب الشيوخ الحكماء يستطيعون أن يقاربوا، قبل ذلك، نساء عقيمات أو حبالى والذين سيحافظون على العفة لوقت أطول "سيهتزون ويشادهم بأشعار في المجالس العامة". وسوف ينظم الوزير "الحب" التزاوجات دون أن يقيم وزناً للمواطن ودون أن يسعى إلى إقامة اتحادات دائمة، ولكنه لن يفكر إلا في الصفات الجسدية والأخلاقية للزوجي اللذين يجب أن يتكاملا. وسوف يحضّر الفعل الجنسي بأكثر عناية بموجب قوانين "نسالة" كان كامبانيا مباحاً فيها بقوله أن الشمسين "لا يفهمون لماذا يترك تناسل الجنس البشري للمصادفة والروتين". وهكذا، توضع في غرف المضاحكات، عمائل جميلة لرجال مشهورين من أجل أن تنظر إليها النساء وهن يلدن ويطلقن من الرب نسلًا نبيلًا. والمؤلف المهتم بتجنب المقم الطوعي من جانب المرأة يرفض أن يعطي المرأة التي لا أبناء لها التكرم نفسه في المدينة. فنحن نرى، إذًا، أن الاهتمام بالنوع يرجح، بالنسبة لكامبانيا، الاهتمام بالفرد، ولكن الشمسين يستطيعون قبول هذا الانضباط لأنهم يعرفون أنه قائم على العلم والعقل.

إن هذا التنظيم للعلاقات الجنسية هو شرط كل تنظيم اقتصادي قائم على مشاعية الخيرات. فسوف يكون كل شيء مشترك بين السكان: البيت، للطعم، للمهجع، الأسرة وغيرها من قطع الأثاث. وكل ستة أشهر، يعين الوزراء المسكن الجديد الذي يجب أن يشغله كل واحد. ومن تنظيم العمل الجماعي المقتصر على أربع ساعات في اليوم ومن التربية المشتركة في الألعاب العامة، يظهر الرجال والنساء عراة كلياً، كما في مبارطة- ينتظر كامبانيا الزوال الكلي لطبقة الكسالى الذين استطاع أن يتبين، في جنوب إيطاليا، ضرورهم المخفضة. وهو ينتظر، من هذه التدابير، سيادة الفضيلة: فلا يمكن التفكير في السرقة والقتل وغشيان المحارم والزنى في مدينة الشمسين.

وبمجموع هذه الترتيبات مرتبط بشكل معين للحياة الدينية يصعب، معه، من جهة أخرى، التحديد الدقيق لمعناه المضبوط. وما من شك في أن هناك، في تنظيم الحياة المشتركة، ذكريات من التجربة الرهبانية، حتى ولو لم يكن ذلك إلا في الاستعمال المعمم للاعتراف الذي يسمح لرئيس الدولة بمعرفة حالة الرأي العام في كل لحظة. ولكن لدى كامبانيالاء عداء عنيفاً جداً حيال التمسك المسيحي: فهو لا يؤمن بفساد الخطيئة الأصلية، ولذلك لا يستبعد أي استمتاع بالحياة، وتنظيمه القاسي للحب لا يستبعد الإشباع للمشروع للفريضة الجنسية، والحرمان من العلاقات الجنسية مبرور، في المدينة، ضمن العقوبات الجزائية. وسوف تكون ديانة الشمسيين ديانة طبيعية، إلهية خاصة لا توحى إلا بعبادة شاملة للخائى. وهو يدين بالأساسي من فكره لأفلاطون وتوماس مور الذي عرفه من خلال طوباوية أنطون فرنسيسكو دوتي الشهيرة (١٥٣٢) التي تقوم على السعي وراء المتعة والديانة الطبيعية ووصف مجتمع شيوعي يمتد إلى المجال الجنسي. إلا أن المسألة التي تطرح، إذ ذاك، هي كيف يمكن التوفيق بين "مدينة الشمس" وكتابات نهاية حياته، وخاصة "ملكية المسيح" حيث يقلل ديانة موحى بها وحيث يقدم نفسه، لرغبته في البرهنة على التقليدية لزاء قضائه، كمدافع عن التيقراطية البابوية وتنصم الكفار. أيلدور الأمر حول تظاهر خالص؟ أم هل تأمل في أن تعتنيق السلطات الدينية رؤيته "التحديدية" للأمر؟ ما هو مؤكد هو أنه لم يتنكر، قط، للروح العقلانية والطبيعية التي ألهمت خطواته الأولى على الرغم من التقييدات التي أحرها، فيما بعد، في "مدينة الشمس". ولا شك في أن المسائل التي تتركها تقليدية كامبانيالاء الدينية أقل أهمية من كونه معنى إلى التعبير عن طموحات جماهير المتهورين للبهمة إلى نظام اجتماعي قائم على العدالة والعقل. إلا أنه لا يستبعد أن يكون قد فكر في أن البابا قد يحقق، بدعم من إسبانيا، ثم من فرنسا، الحلم بمدينة

تيوقراطية وشموعية، أعلن نفسه نبياً وبابها، عام ١٥٩٩، لدى ثورة كالابريا.

جماعات أوروبا الوسطى

غالباً ماتم التوارد بين الراديكالية الاجتماعية والفكر الألفي في القرون الوسطى. ويمكن للرغبة في العودة إلى صفاء المسيحية الأولى، في القرون التالية، أن تؤدي إلى موقفين متناقضين ظاهراً: رفض العالم ومحاولة بناء مملكة المسيح على الأرض. إلا أنه في حين تؤدي الحركات الإصلاحية، عامة، إلى توطيد للدولة، فإن الخمرة الثورية التي تحملها "المستجدات" الدينية في صميمها تتحدى في إلى جميعات ضيقة النطاق وسرية يصعب أن يكتب تاريخها: فالطوائف تنحصر وتتحد وتتكاثر دون أن يعرف، جيداً، أصلها وبرامجها وحتى أفعالها. ويزيد ذلك صحة أن التجمعات ذات الاتجاه الشيعي التي تذكر، بصورة موفقة، الكاثوليكي كما تذكر البروتستانت، بمقتضى الأخوة والعدالة الإنساني للوجود في أصل كل ديانة لم يكن لها نفوذ في عالم يتجه انجماً مختلفاً تماماً.

وقد أكد عدد من الجماعات التي نشأت عن المهرطقة الموسية، ولكنها رفضت العنف، اتجاهاته حول ييسر شلنكي الذي يقع عمله بين عامي ١٤٢٠ و ١٤٤٠ والذي ورث عن التصورات الفودية إدانة عالم يتقصد، فيه، منحدرين فاسدون عن المسيح أنهم يستطيعون تأسيس مجتمع من المسيحيين. وكان هذا النامك، وهو علماني بسيط، يدري بصوته ضد الكهنة السيئين ويعيش حياة مزوية ويوجه عدداً كبيراً من النفوس القلقة والصوفية التي أتت على التشط في عزلة كوفالد (بوهيميا الشرقية). وكان أشياعه يريدون مدينة تستبد الملكية الفردية مع ممارستها عدم مقاومة الشر وعدم التعاون مع السلطات القائمة، أي كانوا، باختصار، يريدون نوعاً من "المسيحية السلبية". وقد تجمع هؤلاء المعتزلون، بقيادة

الأخ ويهور (غريغور)، داخل "وحدة الأخوة" ودخلوا إلى الكنيسة الأوثراكية ثم انفصلوا عنها من حديد. وكانت هذه الجماعات من الحرفيين والمزارعين التي ترسخت أقدامها في بوهيميا تعيش حياة منفصلة عن باقي المسيحيين، وسوف تقاوم الاضطهاد، وسوف يصل عددهم للمئتين إليها إلى مائة ألف. ولكن للمصالح المادية سرعان ما أصبحت أهم من أن تعزل وحدة الأخوة عن العالم وترفض، على المدى الطويل، الاشتراك في الوظائف الدنيوية. وفي نهاية القرن الخامس عشر، زال الطابع الشيوعي للمنشآت الأولى، وهو ما لن يمنع الوحدة من الاستمرار في لعب دور هام في الحياة الثقافية التشيكية حتى زوالها بعد الجبل الأبيض.

ونشهد عودة الروح الإنجيلية البدائية إلى الازدهار في الجماعات الألمانية المقيمة في مورافيا، في أملاك أسرة الليششتاين، في نيكولسبورغ، أو أسرة الكونتز، أوسترلتز، في العقود الأولى من القرن السادس عشر. وبدور الأمر حول أميين يمارسون الأخوة الشيوعية ولا يملكون شيئاً خاصاً ويتناولون وجباتهم بصورة مشتركة، بقيادة القدامى. وبالمقابل، فإنهم يقومون بمناظرات أيديولوجية واجدين في العهد القديم حججاً ضد الأغنياء والدولة والإلزام بالخدمة العسكرية: وقد تغلبوا عن حمل السيف واستبدلوا به سيفاً خشبياً، ومن هنا جاء اسم "ستايلر" الذي أطلق عليهم. وحوالي ١٥٣٠، تلقى هؤلاء "الأخوة المورافيين" تنظيمهم على يد صانع القبعات الثورولي جاكوب الملقب بهوتر، على أساس الانفصال الكامل عن عالم الكفار وشموعية كاملة، ولكن ذلك يكون تحت قيادة "وزراء الكلمة" الانضباطية. وقد نجحت هذه الجماعات، حوالي منتصف القرن، في الانتقال إلى بولونيا بفضل عمل بيور غونيداز الذي اتخذ، كذلك، السيف الخشبي شعاراً. إلا أنه اختلطت، هنا، بالأيديولوجية الاشتراكية والسلمية تصورات معادية للتبليث. ومن جهة أخرى، لم

يقبل الأخوة البولونيون التمييز الاجتماعي بين وزراء الكلمة، السادة المطلقين للإيمان والقانون والعمل والجماهر الخاضعة لكس شديد. وكان للبولونيين، أيضاً، "أورشليمهم الجديدة" الواقعة في راكوف والقائمة على كلام الإنجيل، ولكنها لم تستطع الاتفاق مع "الشيوعية" المورافية. وظهر الصراع، أيضاً، بين الذين يمارسون، دون الانصهار في كتلة المؤمنين، الخضوع للسلطات والذين يدينون حق السيف. وكان من المستحيل الاحتفاظ طويلاً بتسوية بين الاتهامات الفوضوية والضرورات الجماعية: فحيث أمكن للجماعات بلوغ شيء من الاستقرار، كان ثمن ذلك خنق التأمل العقلي، وحيث حاولت الاهتمام بالعالم، أجبرت على التحلي عن نقاتها المنهجي.

شيوعية الحفارين

شهد عصر كرومويل ظهور راديكالية ديمقراطية تعارض التصورات الموحدة التي تقول أن المذاهب السياسية والاجتماعية لا تجدد تدرجاً لها إلا بمقدار ما تحمي المصالح وتضمن الحقوق الفردية.

إلا أنه في حين كانت حركة "المسوين"، وكان أبرز ممثليها جون لنبورن، تؤكد حق كل مواطن، كائناً من كان، في الاشتراك في الشيء العام وفي الموافقة على القانون بواسطة ممثليه وتطالب باستدعاء برلمان سنوي منتخب بالاقتراع العام دون إعادة وضع حق الملكية الفردية موضع مسائلة، كان الديغرز (الحفارون) الذين يؤلفون الجناح اليساري من المسوين يركبون بين اتجاهات صوفية أو عقلانية ورؤية جديدة للنظام الاجتماعي الذي يجب أن يقام. وفي نيسان ١٦٤٩، شرع جيمرارد ونستالي القادم من لانكشاير إلى لندن في زراعة أراض بور في مقاطعة سوري. وأعلن، مع بعض الرفاق، عن انتوائه مهاجمة الخدائس وتحلم الأسبجة. ومن هنا جاءت زيارة للحرنال غروفاكس إلى الأمكنة المتنازع

عليها وسلسلة من التحقيقات والدعاوى. وكان قد سبق الحركة نشر كراس، "النور للشرق في اليوكنفامشاير"، ملهى بالاستشهادات من الكتاب المقدس: "ابكوا، إذن، اصرعوا أيها الأغنياء. سوف يسألني الله ليحاسبكم على كل اضطهاداتكم. إنكم تعيشون على عمل رجال آخرين، ولكنكم لا تعطوهم سوى ما يأكلونه مستلئين من إخوانكم إيمارات وضرائب هائلة. ولكن ماذا ستفعلون بعد الآن؟ ذلك أن الشعب لن يعود يخضع لاستعبادكم على اعتبار أن معرفة الرب مستورة". وفي عام ١٦٤٨، ندّد ونستاتلي، في "فردوس المؤمنين"، باللامساواة بأسلوب يشير بروسو: "لن تكون لعامة الناس، أبداً، حريتهم طالما قالت الحكومات أن الأرض تخصها، بدعمها مبدأ ملكية خاصة، مبدأ "خاصتي" و"خاصتك... وهكذا يعتلي بعضهم عرش الطغيان، في حين تسحق آخرون مائدة البؤس. فلتوقف عن تسوير وتسبيح أي شيء كان على الأرض قائلين: هذا لي". وتقيم نشرات عديدة الصلة بين الصوفية والمسيحية: "إنهم يعيشون بثروة وبمجد ومتع وكهنوت ورجال قانون وزوجات وأبناء وكل شكل ثقافي خارجي... إنهم لا يمرؤون على أن يعيشوا حياة حب عام". ولا تبلى الديانة التي يعلمها القسيس إلا وسيلة للإبقاء على بسطاء الناس في حالة فقر "لأنهم سيحصلون على السماء فيما بعد". وينسب ونستاتلي، من جهة أخرى، اللامساواة في الشرط، إلى الفتح النورماندي: "لقد قسم غيوم الفاتح البلد بين رجاله وخلق، لحمايتهم، القانون والفقهاء والكهنوت: وقد كتب القانون بالفرنسية من أجل أن لا يفهم، وخلق الفقهاء لجملة غير قابل للفهم، والكهنوت (الذي يتلقى العشر) لتعليم احترامه. ويرد ونستاتلي على المساوين الذين يحاولون التبرؤ، لدى كرومويل، من مهمة الشيوعية، في "رأية المساوين الحقيقيين المرفوعة"، بأن الحرب التي تدمر البلد مرتبطة بالشروط الحالية للملكية التي استبعدت منها الأغلبية العظمى: "لماذا يكون الناس على

درجة من الجنون يدمرون، معها، بعضهم بعضاً؟ ليس لسبب آخر إلا الإبقاء على الملكية المذنية المصنوعة من الأجماع والقوة والثروات. إنفا اللعنة التي يمن تحتها الخلق في انتظار الخلاص". وفي عام ١٦٤٩، نشر أحد الحفارين، بيتر شامرلن، كتابه "عمامي الفقير" الذي كان يتصور برنامجاً لإعادة الاعتبار إلى الطبقات الفقيرة: تأميم أملاك الملك والكهنوت والمشروعات التجارية، حد حيائي أدن، سياسة أشغال كبرى، استثمار الأراضي البور من جانب جمعيات تعاونية تحت إشراف الدولة.

وفي البرهة التي كانت الحركة، فيها، في أوج جزرها، كان ونستالي قد وجه، عام ١٦٥٢، إلى كرومويل، على أمل أن يطبق أفكاره، كتابه "قانون الحرية" الذي استلهم "يوتوبيا" مور استلهاماً واسعاً والذي كان يبين أن التحول الأخلاقي لإنكلترا يتوقف، في قسم كبير منه، على اقتصادها. وكان يتصور، في ضوء ذلك، خلق قطاعين في الاقتصاد، الواحد مجمعن والآخر خاص ولكن الدولة مستقدم له الأدوات والتجهيزات. ولن يكون، هناك، في الحالتين، مال ولا صفقات: فكل واحد سيحمل نتاج عمله إلى مخازن عامة ويأخذ منها ما يلزمه لمعيشته وعمله. وسوف يستند النظام، بكامله، على مبدأ: لكل حسب حاجاته. وإذا أصلح الاقتصاد، وتعمم التعليم، ورد دور الكهنوت إلى دور معلم للطبيعة - "معرفة الطبيعة هي معرفة الله نفسه" -، فإن تحول النفوس لن يتأخر.

"إن فكر الديفترزز الموطر بأدب قياسي إلى حد غريب - أدب الهذيانين، أدب رجال الملكية الخامسة الخ... لم يمارس، في إنكلترا سوى تأثير محدود جداً. وهو ليس سوى وجه، أكثر الوجوه علمية، للبيوريتانية الإنكليزية في القرن السابع عشر. إلا أننا تلقى الأثر الضعيف لتأثيره في مشاريع الهولندي كوريليس المشتركة (١٦٥٩)، لدى الكويكر حنون

بيلرز الذي كتب، عام ١٦٩٥، "اقتراحاً لخلق كلية صناعية" يطرح، فيه، قضية العمالة الكاملة وبعد ذلك بكملة لدى روبرت والاسر الذي يصوغ كتابه "للتظورات المتنوعة" (١٧٦٢) أمنيات لصالح "نظام جماعي يخفف فيه الخوف قبل للتاتوسي من زيادة السكان".

جمهورية الفسارالين

كانت "معتزلات" الباراغواي عمل الآباء اليسوعيين الذين كانوا قد انتحوا، منذ عام ١٥٨٣، مدارس وبلدوا عملاً تيشوياً. وسرعان ما بدا لهم أنه كان من الأفضل، نظراً لكراهية المنرد للإسبانين المستعبدين، خلق كومونات مسيحية صغيرة في الوسط الفاراني، يمحوها من الإسبان ومن الكهنوت المحلي. وخطرت للأب مونتويا، حوالي ١٦١٢، فكرة خلق جمهورية على أساس هذه المراكز الكومونية مرتبطة، مباشرة، بملكية إسبانيا. وعلى الرغم من الحركة القاسية التي خاضها المعمرون ضد الفارانيين الذين أرغموا على المحيرة عدة مرات، ومن الصعوبات الناجمة عن الطابع البدائي لهذه الأقسام، بقي النظام حتى تشيتت اليسوعيين عام ١٧٦٨. وارتفع عدد الفارانيين إلى ١٣٠ ألفاً موزعين إلى "معتزلات" يسكنها ما يتراوح بين أربعة وثمانية آلاف.

وكان اليسوعيون يفكرون في خلق عالم أقرب ما يمكن إلى الصورة الكاملة للمسيحية الأولى. وكانت النتيجة الإشباع الكلي للحياة بالدين وشيوعية متكاملة من الناحية الاقتصادية. وكان مقابل قاعدة: "لكل حسب حاجاته" إلزام الجميع بالعمل. وقد سهر الآباء، بعناية، على تجنب تكوين أية ملكية شخصية مقدرين أن "تمو المصالح الأنانية سوف يؤدي إلى الانحطاط الديني والأخلاقي للجماعة المبنية على التضامن". فلم يكن، في البلد "سياج ولا حد". ومن الناحية المالية، أقيمت العملية والنقد: فقد استخدم تقدير وهمي باليزوس للمبادلات بين للمعتزلات.

وكانت الصفقات تجرى، كاملة، في المخازن العامة التي كان كل واحد يحمل إليها ثمار عمله وتسحب منها المواد بموجب طلبات كل أسرة. ولم يكن العمل يتجاوز ثمان ساعات في أقصى الفترات. وكانت النساء يقتصرن على حد أدنى من العمل سواء أكان ذلك في الكومونة أم في البيت. وقد أقيمت أكمل اكتفائية ممكنة "من أجل عدم الحاجة للهواء إلى غوث غريب". وبالفعل، تبين أن المعزلات كانت الدولة الصناعية الوحيدة في أمريكا الجنوبية. ويبدو أن النظام قد عمل بشكل أرضى الجميع لأن جهود الإسبان لإدخال الملكية الخاصة، على صورة حصص للاستثمار طيلة العمر، اصطدمت باللامبالاة العامة. وكانت حملة التنظيم الاقتصادي، في كل معنزل بين يدي أب يسوعي استخدم، أولاً، رؤساء العشائر ثم مستشارين منتخبين. وكان الاتجاه الجميع نحو الصالح المشترك الذي كان يشجعه نظام تربية معممة تعطى باللغة الفارانية، كان هذا الاتجاه نامياً إلى حد كان، معه، كل واحد يسعى، تلقائياً، إلى الإعلاء من شأن من كان الأكثر قدرة وتقديراً: وللوفون الذين سافروا، في القرن السابع عشر، عبر البلد، أخووا، جميعاً، على أن الفارانين لم يكونوا يتجنبون الشر خوفاً من العقوبات بقدر ما يتجنبونه بتأثير من المحيط الاجتماعي وقنوة الجميع ونوع من التنافس على خدمة الجماعة.

الفصل الرابع

الأنوار، النقد الاجتماعي والطوباوية أثناء القرن الثامن عشر

الفرنسي

ألبير سوبول

كتب ديدرو في رسالة إلى الأميرة داشكوف، في ٣ نيسان ١٧٧١، ما يلي: "لكل قرن روحه التي تميزه، ويدعو أن روح قرننا هي روح الحرية" أي: الفحص الحر. فعلى مدى قرن الأنوار، وسع العقل ميدانه غير تارك أي واقع خارج متناوله. فبعد أن تناولت الفلسفة الدين، التفتت، بحماسة، في مرحلة ثانية، نحو مسائل المجتمع. ويتابع ديدرو قائلاً: "كانت الهجمة الأولى ضد الخرافة عفيفة دون قباض. ومن المستحيل أن يتوقف البشر بعد أن تجرؤوا على اقتحام حاجز الدين، أكرم الحواجز للمجودة، وكذلك أكثرها حظوة بالاحترام. فمنذ أداروا النظرات المهلدة ضد حلاله السماء، فلنهم لن يقصروا، في الورقة التالية، عن توجيهها ضد سيادة الأرض". ولم يكن يمكن أن يرسم للنحن الفلسفي لقرن الأنوار، من دون وضع الدين موضع مساعلة ووضع المجتمع للموضع نفسه، بصورة أفضل: وقد شهد هذا القرن، أيضاً، نمو النقد الاجتماعي، ولكنه نقد اجتماعي لم يفلت جيداً، بعد، من أحلام الطوباوية. فلا يمكن لعقل حر، مهما يكن جريئاً، أن يجتاز الحدود التي يفرضها زمانه.

ولا يمكن مقارنة دراسة النقد الاجتماعي وطوباوية القرن الثامن عشر وكل المسائل التي تنطوي عليها دون أن تجري قطعة مع عادات المنهج التحليلي والغائي، معاً، الذي يبقى تاريخ الأيديولوجيات عند طوور وصفي. ولذلك، ينبغي أن يدعم مجموع من الأعمال حول الأنظمة

والأيدولوجيات المدروسة التركيب الذي نحاوله هنا. وبمسن تبين فراغ المراجع وضرورة اللجوء، كأساس لكل رسم تخطيطي جديد، إلى كتاب أندريه ليشترجييه القدم والذي ما زال ضرورياً، "الاشتراكية في القرن الثامن عشر. دراسة حول الأفكار الاشتراكية لدى الكتاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر، قبل الثورة الفرنسية" (باريس ١٨٩٥).

ولا يمكن فصل الأفكار الاجتماعية التي توطدت في قرن الأنوار والأنظمة التي رسم خطوطها الكبرى أولئك أو هؤلاء عن التصورات الفلسفية لأصحابها. فكل نظام، سواء أكان نظام ميسليه أو موريلي أو أي واحد آخر، يشكل وحدة حقيقية توحدنا، داخلياً، إشكالية خاصة: ولا يمكن استخلاص عنصر منها دون أن يدخل تعديل على معناها العام. فشريعة ميسليه مشتركة، في جوهرها، مع إلحاده: فلا يمكن تنصيبها منهجاً مكثفاً في ذاته. والجمال هي كذلك مع إيمان روسو بالألوهية وتصوراته للديمقراطية الاجتماعية، ومع كل كاتب آخر. وكون هذه الأفكار الفردية تتوقف، من جهة أخرى، في الوقت نفسه، على الجمال الأيدولوجي لقرن الأنوار وعلى بنى النظام القدم الاجتماعية والسياسية التي كانت تدعمها وتنعكس فيها هو حقيقة بديهية.

وقد غا النقد الاجتماعي والطوباوية، في القرن الثامن عشر، في (وانطلاقاً من مجتمع يحتوي على مخلفات إقطاعية كان التناقض الأساسي، فيه، مهما قيل، بين الأرستقراطية العقارية والطبقة الثالثة). ولا يمكن لحركة القرن الاقتصادية والتعديلات الاجتماعية الأكيدة التي استجرها أن تغضي استمرار وجود الحقيقة الأساسية: فرنسا ريفية بصورة أساسية كانت علاقات التبعية التقليدية يقي على الفلاحين، كلية السكان تقريباً، تحت وصاية السادة الذين كان يؤول إليهم الربع الإقطاعي كعلامة على امتلاكهم الكلي للأرض. وكانت هذه الحقيقة هيمن على كل العلاقات الاجتماعية. وكانت هذه الحقيقة الاجتماعية، حتى ولو لم تفكك آليتها

تفكيكاً مضبوطاً، ما تزال تفولب الأيديولوجية: فقد شكلت أولوية الزراعة لدى الفيزيوقراطيين، إحدى الوسائل الدفاعية عن اقتصاد ذي أسس عقاري. وكان وضع فرنسا الاجتماعي، في القرن الثامن عشر، يضع، في المستوى الأول، مطلب الخبز اليومي: فقد توطد حق الحياة في وجه حق الملكية. وبصورة أعم، انصب النقد الاجتماعي، بصورة أساسية، على مسألة الملكية العقارية، على قضية تجارة الحبوب، على شرط العامل الزراعي: فقد كان القرن يفرض حقائقه القاسية.

وتقع الطوباوية نفسها في هذه الأطر: فالمدينة الثالثة كانت مجتمعاً زراعياً وحرفياً كانت للسألة الأساسية، فيه، مسألة توزيع إنتاج يكاد لا يكفي. وتلك رؤية مصطبغة بالآزمنة الماضية، تشاؤمية (مما عدا بعض الاستثناءات) لم تستطع، حتى عندما كانت تتزين بمكانة الجمهوريات القديمة، إلا أن تمر عن واقع الجماعات الزراعية التقليدية الذي ما يزال حياً: مثل طوباويات ريسيف دو لا بروتون. وازدواجية الطوباوية هي أهما، كانت من جهة أخرى، تجمعها بينها المدينة الثالثة مرة واحدة وإلى الأبد. وكانت الوظيفة التحريرية الطوباوية تتوطد، بصورة فيها تناقض، بطابعها القلمي والراجع: فطوباوية القرن الثامن عشر غالباً ما بنيت من عناصر مستعارة من ماض زراعي صلب بالمثالية.

إلا أنه لا ينبغي لنا أن نقسر الأشياء. ففي مجتمع فرنسا واقتصادها، في القرن الثامن عشر، كانت ترسم بدايات تحول البنى وتنضج الثورة. ومن هنا، أيضاً، تنوع التفسيرات النظرية وترددت بعضهم وخفرهم وجرأة الآخرين، مثل موريلي أو كولينيون اللذين تحمسا بقدم مجتمع الوفرة. والطوباوية، أيضاً، سر دياكتيكي للممكن والمستحيل. وكان المحال الأيديولوجي العام يسهم، من جهته، في توجيه النقد الاجتماعي والبناء الطوباوي. فالمل هو، الآن، القاعدة العليا لكل شيء: قاعدة ديكرات الاستنتاجية وقاعدة نيوتن التجريبية. فيجب أن يقوم المجتمع والدولة على

العقل. وحاول الفلاسفة نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى دراساتهم للإنسان والمجتمع. ولا توجد أية قطعة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية: فالمنهج العقلاني قابل للتطبيق على هذه وعلى تلك. وأكد كوندتيك ذلك، منذ ١٧٤٦، في كتابه "بحث في أصول المعارف البشرية": "إن منهجاً قاد إلى حقيقة يمكن أن يعود إلى حقيقة ثانية، وأفضل منهج يجب أن يكون هو نفسه لكل العلوم". وعارض الفلاسفة الحق التاريخي بالحق الطبيعي الذي توطد نهائياً عند منطفئ القرن. وفي عام ١٧٤٨، نشرت ترجمة "مبادئ الحق الطبيعي" لبورلاماكي الأسناد في جامعة جنيف: "يقصد بالقانون الطبيعي قانون يفرضه الله على كل البشر ويستطيعون اكتشافه ومعرفه بأنوار العقل، وحدها، بتأمل طبيعتها وحائتها. والحق الطبيعي هو منظومة هذه القوانين نفسها، تجمعها أو جسمها". والقانون الطبيعي هو، أيضاً، "كل ما يتعرف إليه العقل، بصورة مؤكدة، كوسيلة موثوقة ومختصرة للوصول إلى السعادة والذي يقره بوصفه كذلك". والسعادة، فردية كانت أم جماعية، هي. هدف التأمل النقدي في المجتمع، كما هو هدف البناء الطوباوي.

وشكل الحق الطبيعي سلاحاً ناجحاً ضد المجتمع القديم. وكان الأمر يدور حول إحلال نظام قائم على العدل محل النظام التقليدي. إلا أنه تأكدت، هنا، إحدى تحديات النقد الاجتماعي والطوباوية: فهذه القرن الذي أحب التقدم وآمن به كان عاجزاً (إلا في بعض الاستثناءات) عن الوصول إلى رؤية ديناميكية للعلاقات الاقتصادية كما لو لم يكن العقل العمومي واللازمي يستطيع وعي الصعوبة التاريخية. فظراً لعدم وجود منهج تحليلي كاف، إلا عند مونتسكيو احتمالاً ("لم أستخرج مبادئ قط، من مستقبلي، بل من طبيعة الأشياء")، توقف مؤلفو القرن الثامن عشر عند تصور سكوني للعلاقات الاجتماعية. فكيف يحل، إذن، التناقض بين النظام العقلاني للطابق لعمل القوانين الطبيعية والنظام القائم

الذي يندد به النقد، ما لم يكن ذلك باللجوء إلى الطوباوية؟ الطوباوية التي تنهي التاريخ نهائيًا.

وهكذا كان المجال الأيديولوجي العام والحقائق الاجتماعية تفرض نفسها على الأيديولوجيات المنفردة. فلم يتطور التأمل النقدي لمولفين، من ميسليه إلى بابوف، من نفسه، بل بموجب علاقاته مع الحقائق الاجتماعية والمجال الأيديولوجي العام الذي كان يقع فيه. ويجب أن لا نبحث، في غاية اللطاف، عن المحرك الرئيسي لأيديولوجية مفردة في ذاتها، بل في صاحبها بوصفه فرداً مشخصاً له موقعه الاجتماعي وفي التاريخ الواقعي الذي كان ينعكس في هذا التطور الفردي بموجب العلاقات المعقدة بين الفرد والتاريخ. وهكذا، كان ميسليه، كاهن الإتريني، في تقوم شامبانيا الحلوذية، الذي انقضت حياته في سياق الحرب والبؤس والمجاعة التي ألمت بالفلاحين في العهد المجيد للويس الكبير... ولنفكر في تجارب روسو الاجتماعية في قلب القرن الثامن عشر. أما بالنسبة لبابوف، البيكاردي والمتفقه في قوانين الإقطاع، ألم يفض لنا، بقوله: "إن غبار الأرضيات الإقطاعية هو الذي اكتشفت، فيه، أسرار اغتصابات الطائفة النبيلة"؟ فالنقد البابوفي ينبع من التجربة الاجتماعية المعاشة.

إن هذه التأملات المتنوعة تفسر طابع النقد الاجتماعي والطوباويات في قرن الأنوار. ففي عصر لم يكد أن يولد، فيه، الاقتصاد السياسي، لم يكن النقد الاجتماعي يستطيع أن يقوم على أسس علمية. فهو لا يستند، إلا في حالات استثنائية، إلى الملاحظة المتنبهة للواقع، إلى فحص مصر الطبقة الكادحة. فالتأمل الاجتماعي يرتبط بالنظريات الأخلاقية والسياسية للعصر أكثر من ارتباطه بالدراسة النقدية لشروط الحياة المشخصة. وإنه لأمر ذو دلالة أن نبين أنه يجب انتظار النهاية القصوى للنظام القائم لئلا نرى بابوف ينتقد النظام الإقطاعي ويفكك آلية إقطاعه. وكانت وجهة النظر العامة من مستوى تأملي وأخلاقي. وتطلب التأنيب المجرد على

التحليل للشخص، والطوباوية على النقد في النهاية. وقد خلق "تاريخ السيفوراميين" لغارياس و"تيلماك" سلالة لا تحصى وعدعة الطعم، وكذلك كان الأمر مع "روبنسون" و"غوليفر".

يختار أندريه ليشنتيرجيه عنواناً هو "الاشتراكية في القرن الثامن عشر": وفي هذا العنوان مبالغة. صحيح أنه يوضح أنها كانت، باستثناء بعض الحالات، أخلاقية وإنسانية وميتافيزيكية وألهاء باستلهاها الجمهوريات القديمة أو المجتمعات البدائية، مع صبغ الطرفين بالصبغة المثالية، لم تهتم بالعمل إلا قليلاً، وبالثورة أقل من ذلك أيضاً. ومع ذلك فإن "الاشتراكية" تبقى، بالنسبة للقرن الثامن عشر، كلمة ملتبسة تدل على مواقف وأنظمة مختلفة. وهذه "الاشتراكية" الأخلاقية، في جوهرها، لم تكن، غالباً، سوى إنسانية في هذا القرن الذي اخترع البر والإحسان. ففي عصر لم تكن القضية العمالية توجد فيه (بالصورة التي كان يقصدها القرن التاسع عشر على الأقل)، كانت هذه الاشتراكية تبرز سيطرة فلاحية وحرفية كبيرة. وفي نهاية التحليل، شكلت مسألة الملكية العقارية محور النقد الاجتماعي والبناء الطوباوي.

وقد احتاز القرن تياران أساسيان انطلق كلاهما من نقد الملكية الخاصة. أولهما يقي على الملكية ولكنه يصلحها على أساس من المساواة: اشتراكية مساوية أو، بتعبير أضبط، مساواتية، وهي ما كانت اشتراكية "للقاسمين"، عام ١٨٤٨، وكان الثاني، وهو الأكثر جذرية، يلغي الملكية الخاصة وينوي إقامة مجتمع شيوعي: شيوعية نقدية-طوباوية حسب تعبير ماركس.

وإذا أردنا رسم الخطوط الكبرى لتقسيم قرن الأنوار إلى حقبة، من وجهة النظر التي تشغلنا، فإنه يتبين إلى أي حد تتشابه عوامل التاريخ وترتكس على بعضها بعضاً. إلا أن ثلاثة أسماء تعطي تطور النقد الاجتماعي والفكر الشيوعي إيقاعه وتقابل ثلاث مراحل من القرن:

ميسليه وموريلسي وبابوف.

ومنذ نهاية عصر لويس الرابع عشر، توطد النقد تحت قناع الطوباوية: فقد ظهر "تاريخ السيفرلميين" لغاريس، عام ١٦٧٧، و"تيلماك" لفينيليون عام ١٦٩٩. وتضاعفت الروبسنونات بعد ذلك. وشهد عهد الوصاية دخول روح النقد في الأجناس الأدبية. وسرعان ما انتقلت إلى كل الميادين. وإذا كان مونتسكيو (نشر "روح القوانين" عام ١٧٤٨) والمركز دارجنسون (الذي لم تنشر "مذكراته"، إلا في عهد الإمبراطورية الثانية) قد فرضا نفسيهما بهذا المعنى، فكم كانت أكثر دويماً "مذكورة الأفكار والعواطف" للكاهن ميسليه المتوفى عام ١٧٢٩: وقد كان مؤلفاً تنديدياً مخطوطاً أهم، على عدة كرات، كل القرن. وبالرجوع إلى وراء، تكبر قائمة ميسليه: فهي تحين على بداية القرن الثامن عشر.

وفي عام ١٧٥٤، نشر روسو "خطاب حول أصل اللامساواة بين البشر وأسسها"، ونشر موريلي "مجموعة قوانين الطبيعة" عام ١٧٥٥. ومسألة الملكية، وبالتالي المساواة، كانت في قلب المداولة. وكانت بدايات الاقتصاد السياسي، كحركات الإحساس، تحمل، في الوقت نفسه، التأمل الفلسفي على أن يتوقف عند الشرط المادي للبشر. وكانت مسألة تجارة الحبوب في جدول الأعمال. ويفرض اسم روسو نفسه. فمؤلفاته (صدر "العقد الاجتماعي" عام ١٧٦٢) ألهمت تلاميذ عديدين كان في الصف الأول منهم مابلي. إلا أنه إذا كان "الخطاب حول أصل اللامساواة" قد ألهم قطاعاً واسعاً وعديداً من الفكر الفلسفي، فلا يمكن التحكم على خفر النقد والطوباوية الرومانيين وتناقضهما أمام قوة البناء العقلي لموريلي وتفاؤله، وهو صلة حية بين مور وكامبانيلا، من جهة، وبابوف وشيوعي الأزمنة الحديثة من الجهة الأخرى.

وتوطد منعطف القرن في هذا الميدان حوالي ١٧٧٤-١٧٨٠. وعندما أصبح لويس السادس عشر ملكاً، انتقلت مسألة الإصلاحات إلى

المستوى الأول. وقد زالت الأسماء الكبيرة: فولتير وروسو، عام ١٧٧٨، وديدرو عام ١٧٨٤. إلا أن الروسية ظلت حية لدى الورثية. فقد ضاعف رستيف دولابروتون، "روسو السواقي" الطوباوية. ومع تفاقم الأزمة، تكاثرت النقد. ولكنه لم يبرز من هذا الإنتاج الطرقي الذي لا يحصى سوى فكر ثابت واحد لأنه اكتسب دقة من الاحتكاك القاسي بالحياة: فقد كان بابوف يحلم، فعلاً، عشية الثورة الفرنسية، مشاعية الخيالات والأعمال بصورة مبهمة.

الطوباوية والتنبؤية

السفارات الخيالية والمؤرخون الطيبون

منذ نهاية القرن السابع عشر، توطد نقد الملكية والاتجاهات. إلى المساواة في إطار الطوباوية وتحته قناع الخيال الأدبي. والطوباوية ذات الصبغة الشيوعية كانت ما تزال تقبع بعيداً في الزمان أو المكان. فبوصفها خيالاً روائياً ذات إطار حضاري، يقع حلمها المتجسد في جزيرة ما، بعيدة، مجهولة: فالجزيرة أو الأرض المخلقة محل شغف الطوباوية. وبوصفها خيالاً روائياً ذات إطار تاريخي، ترجع بعيداً في الزمان: إلى العصور القديمة، أم كل الممكنات.

وينتمي إلى النموذج الأول "تاريخ السيفولاميين" لفاريس داليه المنشور عام ١٦٧٧: فهو طوباوية في إطار سفر خيالية. والطريق مستعارة من "يوتوبيا" توماس مور. فيفتح ملاح هولندي إلى أرض يسكنها شعب مجهول، السيفولاميون الذين كانت "حكومتهم أحد أفضل النماذج التي أمكنت مشاهدتها". وهو ما يوفر للناسبة لنقد شديد للمجتمع الأوروبي. ونقطة الانطلاق أخلاقية كالعادة. فقد عرف الملك سيفارياس، بحكمته، أن "بلايا المجتمع تشتت من ثلاثة مصادر كبيرة هي الغرور والبخل والكسل". وبما أن وجود نبالة يشجع الغرور، فهولا يجري، ضمن شعبه،

مميزاً بخلاف التمييز بين الأحيال والموظفين. ومن جهة أخرى، "عما أن الثروات وامتلاك الخسرات تصنع فرقاً كبيراً في المجتمع المدن وأن البخل والحمد والابتزازات تأتي من هنا، فقد ألقى هذه الملكية للخسرات وحرّم منها الأفراد وأراد أن تخص كل الأراضي وثروات الطبيعة الدولة لتصرفها بصورة مطلقة دون أن يستطيع الرعايا أن يأخذوا منها شيئاً غير ما يطيب للموظف المسؤول أن يعطيهم إياه". وكل مواطن ملزم بأن يسهم، بعمله، في الرخاء العام. وسيفاريس الذي تغيل، فعلاً، الثمانينات الثلاثة "قسم اليوم إلى ثلاثة أقسام متساوية وكرس الأول منها للعمل، والثاني للمتعة والثالث للراحة". وعما أن سيفاريس قد أعطى هذه القوانين لشعبه، فقد جعله يتقسم على "أن لا يقبل أن تقع ملكية الخسرات، بأية صورة من الصور، بين أيدي أفراد بل أن يحافظوا على ملكية الدولة الكاملة لها من أجل أن تصرفها بصورة مطلقة". وهكذا يعيش الشعب في اليسر والمساواة ويسكن، بمجموعات تتألف من ألف شخص على الأقل، في أبنية كبيرة مربعة تسمى "اسمازي" وتملك مخازن مشتركة منظمة بحكمة... ذلك هو النموذج الأصلي لطوباويات القرن الثامن عشر في خطوطها الكبرى. وكان "تاريخ السفيرامين" يطرح مسألة الملكية، ولكن نقده كان، في أساسه، من نوع أخلاقي. ولم يرسم تنظيم الإنتاج والتوزيع في هذا المجتمع الشيوعي إلا بصورة مبهمة. وهذه من السمات التي تميز طوباوية القرن الثامن عشر ذات الصيغة الأخلاقية.

وقد كان لـ "مغامرات جحاك سادور" التي نشرها، احتمالاً، الجبال غرينيل فوانتي، في فان، عام ١٦٧٦، صدى أخف: والبطل يصف حياة شعب من الخشوايين الذين لا يعرفون "معنى عصا صي وحصانك، فكل شيء مشترك بينهم". ويقترب من "تاريخ السفيرامين"، خاصة كتاب كلود جيلبر (١٧٠٠)، "تاريخ جزيرة غاليجافا أو جزيرة الرجال العاقلين، مع موازنة بين أخلاقهم والمسيحية": فالإنتاج مشترك، و"تجار

الأرض وأعمال الأفراد توضع في عوازن" وتوزع على "كل حسب حاجاته". وأهم تقليد لكتاب "تاريخ السيفراميين" كان، في نهاية المطاف، كتاب سيمون برونغتون للنشور عام ١٧٣٨ والمترجم عام ١٧٤٦، "مذكرات غودونسميو دي لوكا" الذي يصف لأبناء عكممة تفتش مدينة بولونيا الذين اعتقلوه أعجب ما وقع له في حياته ويعرفهم على بلد مجهول يقع في وسط صحارى أفريقيا سكانه يساؤون الصينيين في قديمهم وعددهم ومدنيتهم.

وإذا كان "تاريخ السيفراميين" قد شكل نموذج الخيال ذي الإطار الجغرافي، فإن "تيلماك" (١٦٩٩) كان جسد الروايات ذات الإطار التاريخي للتحجج إلى العصور القديمة. إن فينيلون الذي يقف موقف النقد من حكومة لويس الرابع عشر، لا يكاد، دون شك، أن يتناول الملكية واللامساواة في الخيرات. إلا أننا نجد، في مؤلفه، عدة نماذج لمجتمعات، فلوحتة عن كريت تقدم صورة شعب قنوع وعامل، غريب عن الثروة والثرف. وما هو أكثر من ذلك، أيضاً، هو أن وصف الفينيقي أدوم ليتيكا كان لوحة للعصر الذهبي. فالبشر "يعيشون، فيها، معاً، دون تقسيم للأراضي... وكل الخيرات مشتركة. ولهمار الأشجار والخضار ولبن القطعان من الوفرة بحيث أن شعباً بهذه القناعة وهذا الاعتدال لا تحتاج إلى تقاسمها". وهو يقدم نموذج مدينة منظمة بحكمة، سالانت التي أصلها مانتور. فهو ينصح إليومبوس قائلاً: "من أجل أن تحافظ على شعبك في حالة اعتدال، يجب أن تنظم، منذ الآن، مساحة الأرض التي تستطيع أسرة امتلاكها. أنت تعلم أننا قسمنا شعبك إلى سبع طبقات حسب الشروط المختلفة. فيجب عدم السماح لكل أسرة، في كل طبقة، بامتلاك ما هو أكثر من مساحة الأرض اللازمة لإطلاقاً، لتغذية عدد الأشخاص الذين تشكّل منهم... سوف يكون للجميع أراض، ولكن كل واحد سيحوز على القليل جداً منها ليحسه ذلك على زراعتها

بصورة جيدة". ولا ينبغي، دون شك، للبالغة في مثل هذه المقاطع: فهموم فينيلون كانت، قبل كل شيء، من نوع أخلاقي. إلا أن نجاح "تيلماك" روج لهذا النوع من الخيال التي تقابل، فيها، اللامساواة لدى المجتمعات المدنية بالمساواة السعيدة لشعوب بسيطة ومقتصدة. وقد ظهرت تقليدات عديدة أشهرها رواية "سيتاس" للأب تراسون ١٧١٨، التي تقع أحداثها في مصر القديمة: ووصف بلد الأطلنطس يقدم لوحة غالباً ما استسخت لشعب بريء لم يحارس البخل والثرف فيه، بهذا، تخريباً قاسماً.

وسواء أكان الأمر يدور حول طوباويات ذات إطار جغرافي أم حول خيالات ذات إطار تاريخي، ففي كلا النوعين توطدت هذه الفكرة التي كانت ستمضي متضخمة خلال كل بحرى القرن الثامن عشر، والمقاتلة أن الإنسان خرج من أبدي الطبيعة طيباً، ولكن المدينة أفسدته. ففي عام ١٧٠٤ صدر كتاب نيكولا غودفيل "محاورات أو أحاديث بين متوحش والبارون دولاهورنتان". هذا للمتوحش، وهو هوروني زار أوروبا. وقد قال للاهورنتان إن قوانينكم التي تسمونها عادلة ومعقولة ليست كذلك "على اعتبار أن الأغنياء يسخرون بها ولا يتبعها سوى الفقراء". وهناك، بالمقابل، الهورونيون "الذين يقضون حياتهم، دون قوانين ولا مسجون ولا تعذيب، في العذوبة والطمأنينة ويستمتعون بسعادة لا يعرفها الفرنسيون. نحن نعيش، ببساطة، ضمن قوانين الغريزة والسلوك السوي والعقل السدي طبقتا به الطبيعة منذ المهد". ومتوحش كندا، على الرغم من فقرهم، "اغنى منكم أنتم الذين تملككم **مخاصتي** و**مخاصتك** تقترفون كل أنواع الجرائم". فهنا لامساواة مخيفة وبلد قسمته القوانين والطباع إلى طوائف عديدة. وكل هذا يزول إذا قامت المساواة في الخيرات، شيئاً فشيئاً، وزالت "هذه المصلحة التي تسبب كل الشرور التي نشهدها في أوروبا. وهكذا، ستمعيشون إذ لا يكون لديكم **مخاصتي** و**مخاصتك**، بالبناء نفسه

الذي يعيشه المورونيون". ويجب لاهوتان قائلًا: "أعترف، يا أخسي، بأنك على حق ولا أستطيع أن أكف عن الإعجاب ببراءة كل الشعوب المتوحشة". ليعترف، في النهاية، "بأن ملكية الخيرات أصل عدد غير محدود من الأهواء التي أعفيتكم منها".

إن متوحش غودفيل خيالي. ورعا أسهم كتاب آخرون من النصف الأول من القرن الثامن عشر، سباقون مباشرة لروسو، في إشاعة فكري حالة الطبيعة والمتوحش الطيب بإعطائهم وزن للملاحظة المعاشة. ومن بين هؤلاء، بصورة أساسية، الآباء اليسوعيون المبشرون في "رسائلهم التقوية": فقد كتب الأب لافيرو، واصفًا "طباع للمتوحشين الأمريكيين بالمقارنة مع طباع الأزمنة الأولى" يقول: "إن خشونتهم وعوزهم إلى كل شيء تقريباً تعطيناهم، وسط عيوبهم، ميزة علينا هي أنهم مجهلون كل تميمات الرذيلة التي أدخلها الترف والوفرة". ولكن هنود الباراغواي، بالنظام الذي فرض عليهم، هم الذين كانوا يشرون إعجاب الآباء. ففي "الرسائل التقوية"، يصف الأب لابييه "بعثة الباراغواي المزدهرة حيث تشاهد عودة ارتسام براءة المؤمنين الأوائل وتقواهم". فالصلح والشراعة، وهما منبع الكرم من الرذائل، استبعدت، كلياً، من أرض البركة هذه. فتمار الأرض التي تجمع كل سنة توضع في مخازن مشتركة وتوزع على الأسر بنسبة الأشخاص الذين تتألف منهم وبساطة هؤلاء الهنود الطيبين وبراعتهم مدعشتان. وفي حين تمتدح الأب شوميه بعثات الغارانين على حرارة تقواها وبراعة طباعها التي تذكر بقرون المسيحية الأولى، يسيء الأب فلورانتان إعجابه "بالنظام والصورة اللذين توفر، بما، معيشة كل السكان. فالذين يحصلون ملزمون بنقل كل الحبوب إلى المخازن العامة. وهناك أناس يقومون على حراسة هذه المخازن ويمسكون سجلات بكل ما يتلقونه. وفي بداية كل شهر، يسلم الموظفون المولجون بإدارة الحبوب رؤساء الأحياء الكمية العائدة لكل الأسر في

قطاعا، وسرعان ما يوزعها هؤلاء على الأمر ويعطون كميات متفاوتة بتفاوت عدد أعضاء كل أسرة". وهذه مساواتية في التوزيع لا يمكن إلا أن تستيق مساواتية بابوف.

إن هذه الأوصاف لمجتمع شيوعي مستوحى من ذكرى الأزمنة الإنجيلية وتنظيم الأديرة دوى صدها عبر كل القرن وحتى كاييه، مروراً بشاتوبريان الذي امتدحها في "عقريّة المسيحية". والآباء اليسوعيون كانوا يقدمون حججاً متينة لنقد المجتمع القائم على الملكية الفردية مثل فكرة الطبيعة الطبيعية للإنسان ووصف الحياة المتساوية لعدد من الجماعات.

وسرعان ما تم الانتقال من الوصف المثالي إلى التأكيد الدوغماتي. فقد استعاد الأب بوفيه (١٦٦١-١٧٣٧)، وهو يسوعي آخر، أفكار المشرين، ولكنه يذكر، بصياغته، بروسر فعلاً. فنزوان المقالة الخامسة من "فحص المستنقعات العامية" (١٧٣٢) هو: "الشعوب المتوحشة سعيدة سعادة الشعوب للمهذبة على الأقل": فمن الحضارة تولد جمهرة من حاجات تجعل المرء يعاني حالاً لا تتم تلبيةها، والفنون ليست ضرورية للسعادة. وفي "مطول المجتمع المتمدن"، يعلن الأب بوفيه المساواة الطبيعية بين البشر وحققهم المتساوي في السعادة. وهو يصوغ، بوضوح، أخيراً، حق الحياة في "مقالة أصل الحق الطبيعي والإنصاف وطبيعته".

الكاهن ميسليه: النبوة والشيوعية

كان فكر ميسليه (١٦٦٤-١٧٢٩)، كاهن أتريني، في شامانيا، على تخوم الأردن، منذ ١٦٨٩ وحتى وفاته، مختلفاً من حيث قوته. وكان فريداً مصير هذا الكاهن للحد والشيوعي الذي لم ينكشف أبداً. فقد عاش، بالتوازي مع حياته العامة، حياة سرية لا يشهد عليها سوى "مذكرة الأفكار والعواطف لجان ميسليه" للمصحوبة بنصين، "رسائل إلى

كهنة الجوار" التي كانت بمثابة خاتمة لها والملاحظات على هوامش كتاب "البرهان على وجود الله"، وهي "تعليقات ضد فينيلون" متميزة عن المذكرة ومكملة لها في الوقت نفسه.

لقد مارست "المذكرة" التي جرى تداولها في نسخ مخطوطة بعنوان "الوصية" الذي فرضه فولتير تأثراً حقيقياً طيلة القرن الثامن عشر. ففي عام ١٧٦١، نشر فولتير "ملخصاً عن عواطف جان ميسليه" لم يبق من "المذكرة" سوى نقد الدين والكنيسة: وقد غطي نص ميسليه بتحويل الإلحاد إلى الإيمان بالألوهية وشوّهه اقتطاع كل القسم الاجتماعي. ولم يحصل الفولندي رودولف شارل سوى عام ١٨٦٤، في أمستردام، على الطبعة العامة الأولى لـ "وصية جان ميسليه". واقتضى الأمر الانتظار حتى عام ١٩٦٩ من أجل أن تصدر للمرة الأولى، في فرنسا، الطبعة الأولى النقدية لـ "مذكرة الأفكار والمواقف" لجان ميسليه.

ولا يمكن فصل تصورات الكاهن ميسليه عن مواقفه الفلسفية: فلما يمكن لشيوعيته أن تنصب عقيدة مكففة بلذاتها، فهي مرتبطة بالحادثة ومنظومة وحدها، من الداعل، عبر إشكاليته الخاصة. ولم يندد بالدين والكنيسة وتحاربان من أجل الاستلاب العقلي والأخلاقي الناجم عن تعليمهما وانضباطهما فقط، بل، أيضاً، بوصفهما سباحاً للنظام الاجتماعي القائم. فقد افتتح، فضلاً، المنظور الذي يودي، يربطه بالشيوعية المادية، إلى ماركس.

ينلجح النقد الاجتماعي الذي طوره، في "المذكرة"، كاهن أتريسي، في سياق أنواع البسوس والثورات الفلاحية التي ميزت، أيضاً، عهد لويس الرابع عشر. ولندكر، دون الدخول، هنا، في مناظرات حول أصل الانتفاضات الشعبية في فرنسا، في القرن السابع عشر، بأنها تعبر عن رفض كلي، غير مصرح عنه جيداً، لتكاثر السلطات الفوضوي: تضاعف المكاتب، قيام إدارة الوكلاء. ولم يستطع الفلاحون تحمل هذه

الجمهرة من العملاء للملكيين الذين كانوا أول ضحاياهم. ولا شك، أيضاً، في أن الأوساط الريفية كانت الضحايا المعنية لضرائب مستزايدة الثقل داتناً، وزاد في ذلك كون "المكان الرئيسيين" لم يكفوا عن العمل ليحرروا من الضريبة. إلا أن هذه الحركات الفلاحية، وهي أنواع رفض شديد لشروط مرهقي، كانت تبدي ردّاً دفاعياً يتكامل مع تقليد تاريخي طويل. فقد كانت تعمر عن وعسي مهان ومطالبة بالكرامة، حتى ولو أدت إلى أعمال عنف دون عقلانية سياسية دقيقة.

هذا الوعي المهان، وهذه المطالبة بالكرامة، كان الكاهن مسليهم شاهداً عليهما ونذيراً مهماً. وقد عر استيقاظ وعيه الاجتماعي، حتى ولو كان يصعب أن نجد في كتاباته دلالات دقيقة على مسومته، عن الوقائع القاسية في مقاطعته، شامانيا الفلاحية: أنواع قحط ومجاعات في أعوام ١٦٩٣-١٦٩٤، ١٦٩٤، ١٧٠٩، و١٧٢٥ ناجمة عن أمطار مستمرة وتجمعات قوية أو أنواع برد استثنائية قوت منها قيود تداول الحبوب والمضاربة. وكانت الحرب أبدية على هذه التخوم الحدودية، منذ حرب الثلاثين عاماً، بموجبها من ضروب النهب والحرق والمذابح التي صورها، جيداً جداً، كالو. وكانت ذكرى هذه الأحوال باقية حية في الوعي الجماعي. وقد غدت هذه الذكرى الابتزازات للألوف من المحاربين العابرين من مرفقات واغتصابات وجولات كانت تفرزع الفلاحين. ولذلك يلعن الكاهن مسليه الحرب التي تجري "بمثل هذه الحجج الواهية على حساب حياة فقراء الشعب وأملاكهم دائماً. ومن هنا التنديد الإجمالي بكل هذا النظام الجائر وبالذين كانوا يخدمونه.

وكان تنديداً أكثر منه تحليلاً. فمسليه الذي لا يجهل الوقائع التاريخية والاجتماعية لزمه لا يقيم الصلة الضرورية بين البنية الاجتماعية والاقتصاد الذي يسهم في توليدها، ولا يتصور، أيضاً، إمكانية أن تقيم أنواع السلوك علاقة ما مع البنية الاجتماعية. فتصوره للمجتمع سكوتي،

وليس لديه حس الضرورة التاريخية وحتميتها. ويبقى نقله الاجتماعي غير تاريخي، وكذلك كانت رؤيته للمجتمع الشيوعي. ولكن، أليس غياب حس التاريخ إحدى سمات العصر؟ وبالضرورة إحدى سمات الفكر الطوباوي؟

ورؤية ميسليه الاجتماعية ثنائية في جوهرها: الأغنياء والأقرباء، من جهة، والفقراء والبؤساء من جهة أخرى، الذين هم في هذه الحياة الدنيا، كما لو كانوا في الفردوس، من جهة، والذين ليست حياتهم على الأرض سوى حليم: وهذا نقل للمذلولات المسيحية الأساسية. "بعضهم يعيشون، دائماً، في الازدهار ووفرة كل الخيرات، في المتسع والفرح، كنوع من الفردوس، في حين أن الآخرين، على العكس من ذلك، يعانون، دائماً، المشقات والعذاب والبؤسا وكل أنواع بؤس الفقر، كنوع من الحليم".

ورؤيته للمجتمع سكونية. فمقياس التمييز الاجتماعي يبقى، بصورة أساسية، الفنى والقوة أو المتسع التي تسمح بها. إلا أنه ما من شيء لديه حول طبيعة هذه الثروة والملكية هي أساسها، ولا شيء عن التناقض الأساسي في النظام القديم بين الأرستقراطية العقارية والطبقة الدائنة، ولا أي وعي واضح لهذا والاستغلال الإقطاعي. والآليات الاجتماعية لم تفكك. كيف يصبح المرء غنياً؟ وكيف يبقى الفقير فقيراً؟ ليس لدى ميسليه حس الديناميكية الاجتماعية لزمانه.

لقد جرى، إذن، التثديد باللامساواة الوحشية وبسببها الأساسي، الملكية. "هذا الانعدام المائل الذي يخدم، في كل مكان، بين مختلف حالات وشروط البشر الذين يبدوا على بعضهم أنهم قد ولدوا ليتسلطوا على الآخرين بطغيان ولتكون لهم، دائماً، متعهم ومسراتهم في الحياة، في حين يبدو على الآخرين، على العكس من ذلك، أنهم لم يولدوا إلا ليكونوا عبيداً أذلاء وفقراء وبؤساء وكى يتنوا، طيلة حياتهم، في المشقة والبؤس".

وهذه لامساواة لا مرور لها "لأنها لا تقوم، إطلاقاً، على استحقاق الآخرين"، ولأنها، أيضاً، ضد القانون الطبيعي: "كل البشر متساوون بالطبيعة ولهم، جميعاً، الحق نفسه في الحياة والسر على الأرض وفي التمتع فيها، على قدم المساواة، وبأن يكون لهم نصيبهم من خيرات الأرض".

وهكذا يصل ميسليه الذي انطلق من التنديد باللامساواة في الشروط إلى صياغة، ما زالت مترددة، للحق في الحياة: وهذا مسار كان مسار كل المساواتين في ذلك القرن. وهو حق في الحياة، إذن للفلاحين الذين يشكلون الجوهرى من أفق ميسليه الاجتماعي. "نعم، إنهم (الفلاحين) يستحقون أن لا ينقصهم (الحق)، بل وأن يكونوا أول من يأكل منه وأن يكونوا أول من يأكل منه وأن يكون لهم، منه، أفضل نصيب من هذه الخمرة الجيدة التي يأتون بها هذا القدر من المشقة والتعب... إن الأغنياء والكبار في الأرض يسلبونهم أحسن نصيب من ثمار أعمالهم الشاقة ولا يتركون لهم، إن صح هذا القول، سوى قش هذا الحب الجيد وحنالة هذه الخمرة الطيبة التي بها هذا القدر من المشقة والعمل".

إن اللامساواة في الشروط واللامساواة في الخيرات هما الشيء نفسه: إنهما تختلطان، وميسليه يستخدم، دون تمييز، هذا التعبير وذاك. وهناك الملكية الفردية: "ملك البشر الخاص لخيرات الأرض وثرواتها. قضى فرنسا هذه، فرنسا الفلاحية والريفية بصورة أساسية، حيث تشكل الزراعة، دائماً، القطاع الأساسي من الإنتاج، يحل للمساواة الثروة المنقولة. ويتابع ميسليه قائلاً: "ومن هنا، يحدث أن يحصل كل واحد في امتلاك ما هو أكثر من طاقته بكل أنواع الطرق، الجيدة أو السيئة، لأن الجشع يجعل البشر يفعلون كل ما يستطيعون ليحصلوا على وفرة الخيرات والثروات... ومن هنا يحدث أن الأقوى والأمكر والأمهر، والأجبت والأقل جدارة غالباً، هم الذين يحصلون على أفضل نصيب من الأرض والأفضل تزويداً بتسهيلات الحياة". وربما يكون ميسليه قد دخل، هنا،

إلى أسرار تركيز الملكية.

إن الكاهن ميسليه حساس، بصورة خاصة، للتأثير الأخلاقية للإمساواة في الخيرات. فهي تبعث على الحسد والكراهية وتجعل البشر أشراراً. هل يكفي، إذن، تغير أسس النظام الاجتماعي لجعل حياة الناس أفضل؟ "فليهب الشرف والمجد، الخيرات، وملذات الحياة، بل وملطة الحكومة نفسها، بالفضيلة وحدها، بالحكمة، بالطيبة، بالعدالة، بالصدق والأمانة إلخ.. أكثر منها بالولادة ومحاسن المصادفة". وهذه رؤية غريبة من جانب مادي: هل تكفي القوانين الجيدة لجعل البشر طيبين؟ أهو تأثير باق لتكوين روحاني؟ ألا يحتمل، في نهاية المطاف، أن يكون لدى الكاهن ميسليه، على الرغم من ماديته الفلسفية، تصور مثالي للعلاقات الاجتماعية؟ إن تحليله للملكية لا يحضى بعيداً: أي نمط من الملكية؟ هل الملكية الإقطاعية والملكية البورجوازية الشيء نفسه؟ ومن هنا هذا الإهمام في وصف العلاقات الاجتماعية.

وإذا كان ميسليه لم يتوصل إلى مدلول واضح لطبقات النظام القديم وفاته، فإنه قد تجاوز الطباق المقتضب، طباق الأغنياء-الفقراء: الأغنياء يعيشون كطفيليين على الجسم الاجتماعي والفقراء يتحملون ثقل البناء كله.

إنهم، إذن، الطفيليون.. كل هؤلاء السادة أصحاب البهاء، الكبار والنبلاء، كل هذه السيدات والأنسات الجميلات المزينات بالخلي الأنيقات الثياب، المجعدات الشعر، اللطيفات الوجه بالمساحيق، المعطرات والمشرقات والمشرقين برقيق الذهب والفضة والأحجار "الكرمة". والتحليل الاجتماعي يكشف دقة: هذه الثروة المبددة على مواد الزينة والتظاهر آتية من الحقوق الإقطاعية، من أنواع السخرة والمزارعة، وباختصار من استغلال الفلاحين. والاقطاع الإقطاعي هو أسس هذا المجتمع الأرستقراطي: ولكن ميسليه لا يصرح بهذا الأمر بوضوح.

وطفيليون، أيضاً، هم أعضاء الكهنوت "الخارقو الكميبة" للزودون بمكاسب جيدة هي "مناجم أو حرار ذهب"، "جلابات وفرة تأتي بكل ما يشتهي من عذرات". وقد كان الكهنوت، بالمشتر، بإقطاعياته الكنسية وملكياته العقارية، يسهم، أيضاً، في الاقتطاع الإقطاعي واستغلال الفلاحين. وقد ندد بهذه الواقعة وفكك آلياتها جزئياً. "إنه لظلم صارخ أن يتزع من أيدي العمال الذين يعملون كل ما يكسبونه وكل ما يأتون به من عرق أجسادهم من أجل إعطائه لرهبان كسالى عقيمين كلياً. إنه لظلم صارخ أن يطعم الكسالى الخاملون والعقيمون، الغداء الذي يجب أن يكون للعمال الطيبين وحدهم".

وطفيليون، أيضاً، هم رجال القضاء "الذين لا يستعملون، إن صح القول، إلا لدوس الآخرين بأقدامهم، لتعذيبهم ونهبهم واستلابهم كل ما يريدون امتلاكه". وطفيليون، أيضاً، هم موظفو الضرائب، وأخيراً، وبصورة أساسية، الأغنياء الذين يعيشون مما يسمونه "ربهم ومداخلهم السنوية".

ونحن أمام قوة التنديد وعدم دقة التحليل. فيبدو أن آلية استغلال الفلاحين قد فانت مسليه إلى حد بعيد. فإذا كان يقدم مراقبة متحسسة ضد الاقتطاع الضريبي، فإنه يكاد أن يفضل الاقتطاع الإقطاعي الذي هو، مع ذلك، سمة أساسية لمجتمع زمانه.

وهذا الصمت النسبي غريب. إن مسليه يتبين، بالتأكيد، استغلال الفلاحين من جانب قلة طفيلية، "هؤلاء الأغنياء الخاملون الذين لا يشتغلون بأي عمل بلريعة أن لديهم مقداراً غزيراً أو كافياً يعيشون عليه مما يسمونه ربوعهم أو مداخلهم السنوية". وهو يهاجم وجود الربيع العقاري ولكنه لا يهكك آليته: "الفلاحون عبيد مطلقون للكبار والنبلاء الذين يستثمرون أراضيهم والذين يأخذونها منهم على سبيل للزراعة". ويجب، أيضاً، على هؤلاء الناس "أن يحصلوا على أن تدفع لهم رسوم

وتنفذ، من أحلهم، سخرة لا يستحقونها". وكون الفلاحين يتحملون كل ثقل المجتمع حقيقة بديهية. إلا أنه يجب أن لا نتوقع من ميسليه تحليلاً للربح المقصاري الإقطاعي.

وهو يندد بالاضطهاد الضريبي أكثر من تنديده بالاستغلال الإقطاعي "الملوك والأمراء هم، حقاً، كذئاب لهاية وأسود مزججة تسمى وراء فريستها، وهم مستعدون، دائماً، لتحميل الشعوب والمبالغة في تحميلها رسوماً وضرائب، مستعدون، دائماً، لفرض ضرائب جديدة وزيادة القديمة". ويتقد ميسليه، بحصافة، غلط توزيع الضريبة وتحصيلها وليس وزغاً فقط. وتنديده أشد، أيضاً، بالضريبة غير المباشرة الطاغية والملكسحة. إلا أنه لا يوجد، هنا، ما هو غير عادي: ففي عام ١٧٠٧، نشر فوبان كتاب "مشروع عشر ملكي" الذي لا نرى أن ميسليه قد اطلع عليه. ونقد فوبان الضريبي بمضى أبعد من نقد كاهن أنزبيني. وكان، خاصة، إيجابياً. فلم يكن لمولف "للدكرة" عقل اقتصادي، ولكنه كان يملك ذهناً أشد تحمساً.

كان ميسليه، كجملة الكهنوت الأدنى في زمانه، ولا سيما خوارنة شامبانيا، ينتمي، دون شك، إلى أوساط البورجوازية الصغيرة والمتوسطة: وهي فئة ملتبسة، موزعة، دون وعي طبقي دقيق ولا برنامج اجتماعي نتلاهم، تحمل طموحات مبهمه ولا تخلو من التناقض. وكان ميسليه، كمرأة الطرف الآخر من القرن، يضع على الصعيد نفسه من الطفيلية الاجتماعية الأغنياء والنبلاء. وهؤلاء الآخرون فئة اجتماعية غير محددة جيداً وتشمل عدداً كبيراً من أعضاء الطبقة الثالثة. ولا يمكن لمعاداة الفئتين وحدهما، دون التدقيق في طبيعته بطريقة أخرى، تكفي لتحديد وعي طبقي.

ويشيد ميسليه، تجاه الطفيلية الاجتماعية، بالعمل وضرورته للملحة. وهو يركز على نفعه الاجتماعي وقيمته الأخلاقية دون أن يرى جيداً أهمية

العمل كعامل مميز. "إن ضربة رفس واحدة يضرها مياوم فقير، مثلاً، في الأرض ليزرعها، مفيدة... ولكن كل الكهنة مجتمعين لن يستطيعوا بكل صلواتهم الإسهام في إنتاج حبة واحدة".

إلا أن تحليل مسلييه لا يمضي إلى ما وراء المواجهة بين الطفيلية وضرورة العمل. فهو مثل كل رجال قرنه وحق بابوف نفسه، حساس، خاصة، لمسألة الأقوات، فبينه، بصورة أساسية، إلى العالم الفلاحي، إلى كتلة السكان الأكبر والأكثر تعرضاً للاستغلال دون شك، وهي، أيضاً، الكتلة التي يعرفها أفضل للمعرفة عميقاً، ضمنها، "الحارث الطيب"، و"المياوم الفقير". والواقع أن الهامتان، الإنتاج الحربي والصناعة الرفيعة تفوتانه على الرغم من أنهما شكلتا سمة خاصة بشامانيا، أرض مولده: فلا يوجد أي ذكر، في كتابه، للفلاحين الذين كانوا ينسجون في القرى، تحت سيطرة تاجر-صانع، بأجر هزيل، القنب أو الصوف، على الرغم من ذكرى والده الذي كان "عامل مروج" على حد قول ترجمة الحياة المجهولة للمؤلف التي نشرها فولتير أو، بصورة أقرب إلى الاحتمال، تاجر-صانعاً بشهادة الأرشيفات. وشيوعية مسلييه تبدو، بهذه الصفة، كشيوعية بابوف، زراعية في جوهرها، متجهة نحو مسائل الإنتاج وتوزيع الأقوات في قرن كان هم الخبز اليومي يرجح، بالنسبة لجمهور الشعب، كل المسموم الأخرى.

ولم يكن لدى مسلييه، في غاية اللطاف، حول العمل، سوى الأفكار التي كانت توحى له بها البنى الاقتصادية والاجتماعية السائدة في زمانه. فهو لا يتصور العمل كقيمة اجتماعية في حد ذاته. والأجر، في هذا المنظور، هو، دائماً، تابع للأقوات وليس ممثلاً لقوة العمل. والأشكال التقليدية للإنتاج تتفوق تفوقاً واسعاً. وبقي التطور الاقتصادي غير كاف لتوعية العمال بالدور الذي يشغلونه في المجتمع، بوصفهم مجموعة، ولا بالمكانة التي يحتلها، فيه، العمل من حيث هو وظيفة، ولم يكونوا، من باب أولى،

يتصورون دور العمل في تنمية الفرد. وميسليه، في هذا، ابن زمانه حقاً: فقد كان التاريخ يفرض حدوده على أحرار نقد اجتماعي، وكانت الطوباوية تأخذ موقعها في الحقائق الاجتماعية للقرن.

ويمكن أن تتساءل حول درجة الأصالة في النقد الاجتماعي للكاهن ميسليه. ومن معرفتنا الأدق، اليوم، لتاريخ القرن السابع عشر ولعهد لويس الرابع عشر، وللاتفاضات الشعبية خاصة، يبرز وجه مزدوج: المسألة الشائنة لدى الأوساط الشعبية، لكل نوع من أنواع السلطة، من جهة، ومن جهة أخرى، فيما يتعلق بهذه الأوساط نفسها، سمتان أساسيتان متناقضتان لدى النظرة الأولى: مطلب الكرامة الإنسانية واللجوء إلى العنف. هل اقتصر الكاهن ميسليه على التعبير عن الروح الشعبية لزمانه مستنداً إلى شواهد ومراجع كانت تملئها عليه ثقافته الواسعة؟ إن ذلك لا يقلل من ميزته، والأصالة مؤكدة. فقد كانت حساسية ميسليه على قدر الانفعالية الشعبية في قرنه. وعنفه مع أنه يبقى لفظياً خالصاً هو عنف قرنه. ونقد ميسليه الاجتماعي كاشف عن كل هذه السمات. وبدور الأمر، أيضاً، بالنسبة لكاهن أتريني، حول هبة غضب دون وعي واضح، حول رفض شديد لشرط مرهق. فهل كان الكاهن ميسليه متمرداً أكثر منه ثورياً؟ لا ينتهي الكاهن ميسليه من نقده الشديد للملكية الخاصة ("إن تصفاً آخر، أيضاً، معترفاً به عالمياً، تقريباً، ومسموحاً به في العالم، وملك البشر الخاص للحضارات الأرض وثرواتها") إلى تقسيم الأرض، إلى القانون الزراعي، بل إلى مشاعة الخيرات: وهنا، أيضاً، يجب أن تدخل في الحساب تجربته المعاشة والبسنى الاجتماعية التي دعمتها وعكستها معاً.

إن القسمة للتساوية للخيرات مدانة بموجب الجماعات الديرية. "ممن للمؤكد أنهم (الريان) لو كفوا عن امتلاك عوائلهم امتلاكاً مشتركاً، ولو أرادوا تقسمها فيما بينهم ليمتنع كل واحد منهم، على حدة، بتصيبه

وحصته كما يحلو له، فسرعان ما سيصبحون، كالأخرين، معرضين لكل أنواع البؤس وصعوبات الحياة". ومسورة الفكر واحدة لدى كل المساواتين الجازمين: فنظام تقسيم الخيرات، القانون الزراعي لا يمتد للتحليل. إلا أنه لا يمكن متابعة فكر مسيليه النقدي من خلال "المذكرة"، كما لا يمكن متابعة فكر بابوف من خلال مخطوطاته ومطبوعاته. والقسمة مدانة، في الوقت نفسه الذي ينادي، فيه، بالحل: "ينبغي عليهم، جميعهم، بالتساوي، أن يمتلكوها امتلاكاً مشتركاً وأن يتمتعوا بها، جميعهم، بالتساوي أيضاً، بصورة مشتركة.. وأنا أقصد كل الذين يتمون إلى مكان واحد وإقليم واحد بحيث أن كل الذين واللواتي يتمون، مثلاً، إلى مدينة واحدة أو قرية واحدة أو أبرشية واحدة وجماعة واحدة يعدون أنفسهم، جميعاً، أسرة واحدة وجماعة واحدة يعدون أنفسهم، جميعاً، أعضاء أسرة واحدة". وجاء، أيضاً، في الفصل الثاني والخمسين، "شراكة للمسيحيين الأوائل"، بعد وصف متفائل لحياة الرهبان الجماعية، ما يلي: "سوف يكون الأمر نفسه في كل الأبرشيات إذا أرادت الشعوب التي شكلها التفاهم لتعيش في سلام، جميعها بصورة مشتركة لتعمل عملاً مفيداً، بصورة مشتركة جميعها، ولتتمتع، كذلك، كلها معاً، كل منها في إقليمه، بخيرات الأرض وثمار أعمالها". ولدينا، هنا أيضاً، تفكير تغذيه عمة معاشة وليس، فقط، ملاحظة الجماعات الديرية.

لقد ولد مسيليه وعاش، مثل بابوف، في بكارديا، في الطرف الآخر من القرن، في مقاطعة كان الشحور الجماعي، فيها، قريباً دائماً. ولا يمكن أن نشك في كون مسيليه، كبابوف، قد ورث من الجماعة الريفية شعوره الحاد بالحق الاجتماعي. وهو يغذيه، بعد ذلك، كبابوف، بقراءاته الواسعة وتفكيره النقدي. فكيف يمكن أن نفكر، فضلاً، أن نظام مسيليه قد وضع مرة واحدة وإلى الأبد، بصورة دوغماتية وبتماسك كامل؟ أليس،

بالأحرى، عودة لظهور الأمل الألفي الذي نقلته، دون شك، الكتب، ولكنه اغتثنى، بعد ذلك، واكتسب حيوية بالملاحظة الاجتماعية وصيغ، في نهاية المطاف، منهجياً؟ ولا ينقص هذا المعاش إلا ما يبقى، من أجله، بابوف كبيراً بيننا: النشاط الثوري. ومن هنا، جاءت حدود فكر ميسليه النقدي وحدود إعادة بنائه الاجتماعية.

"العيش بسلام وفي شراكة معاً": إن نظام ميسليه مساواتية متع أولاً. "فلا ينبغي أن يسكر بعضهم وينفجروا من الشراب والطعام متلذذين في حين يموت الآخرون جوعاً". وليس لأعضاء الجماعة، كلهم "سوى غذاء واحد ومتشابه مع كوفهم متساوين في حسن اللباس وحسن المسكن وحسن النعم والتدفئة". وبعد أن يؤكد ميسليه الحق في الحياة بموجب مسألة الأقوات كما كانت تملئها شروط زمانه للشخص، يخلص، بصورة طبيعية، إلى ما كان، عام ١٧٩٣، "المساواة في المتع". إلا أنه يمضي أبعد من ذلك حين يطالب بالاستمتاع المشترك (دون أن يحدد، مع ذلك، فكره بدقة) "بكل الخيرات، بكلثمار العمل وبكل تسهيلات الحياة".

وتفهم المساواة في المتع، أيضاً، بمعنى أمن الحياة. وكان هذا المطلب يفرض نفسه في زمن لم تكد، فيه، المعونة الاجتماعية قد نظمت في المدن، وأق من ذلك، أيضاً، في الأرياف، وكانت ممارسة "حبس الفقراء"، فيه، تعود إلى الحشوف الاجتماعي أكثر منه إلى المحبة المسيحية. "الأغنياء يجدون، في أمراضهم وفي كل حاجاتهم الأخرى، كل أنواع الفوت وكل المعونات وكل اللطافات وكل التعزيت وكل الأدوية التي يمكن أن توجد بشرياً، في حين يبقى الفقراء مهجورين في أمراضهم وأنواع بؤسهم ويموتون منها بسبب نقص الفوت والأدوية". ويتوسع ميسليه بمسئلات للمشاعية إلى المرضى والمعاقين والشيوخ على الرغم من أنه ليس صريحاً جداً فيما يتعلق بالنقطتين الأخريتين. فهو يكتب، ببساطة،

أن المشاعية يجب أن تلتقي الحاجات الأخرى".

فنحن، إذن، أمام شيوعية التوزيع والاستهلاك إذا اقتصرنا على هذه الوجهة: وهي تفسر بدرجة كافية بالواقع الشخص والمولم للعصر، وتقع في تيار يترجم، عبر القرن، الطامع الشعبية التي بقيت طويلاً غير مصاغة. وكذلك يجب التفتيش، وبالرجوع إلى القرن دائماً. أيسدور الأمر، ببساطة، في إطار البطلان التقليدية، حول توزيع الندرة؟ أم أن مسيليه يتصور مجتمع وفرة؟

ولا شك في أن الكاهن مسيليه قد كذب أن على كل واحد أن يجد "بالتأكيد، بوفرة وسهولة ويسر" غذاء وكساء ومسكناً. ولا شك، أيضاً، في أنه يؤكد أن "الأرض تنتج، دائماً، تقريباً، بدرجة كافية، بل ببعض الوفرة، ما يغنيهم (البشر) ويعملهم لو استعملوا الأرض، دائماً، استعمالاً جيداً، ومن النادر جداً أن تنقص الأرض الضرورية لإنتاج الضروري من أجل الحياة". ولكن مسيليه لا يمضي أبعد من ذلك. وينبغي أن نشعر، أيضاً، إلى تحفظاته: "ما يكفي دائماً تقريباً". ويجب أن نتبين، دون الحديث عن تشاؤمية اقتصادية، كما أمكن ذلك بالنسبة لبابوف، أنه لا توجد، مع ذلك، لدى مسيليه، إلى مجتمع شيوعي قائم على وفرة السلع الاستهلاك.

وسوف نقول، أيضاً، أننا أمام شيوعية زراعية في جوهرها من حيث أن مسيليه يتصور، خاصة، الإنتاج الزراعي ولا يولي، أبداً، انتباهاً خاصاً، للنفات الشعبية المدنية، وأقل من ذلك، أيضاً، للمسائل الاقتصادية والاجتماعية للمشغل، التعبير عن الرأسمالية التجارية آنذاك. وهذا قصور غريب بالنسبة لابن فلاح "مهتم بالصناعة" بشكل ظاهر. إن ظروف العصر، فرنسا الفلاحية بصورة أساسية، الدرجة الضعيفة من التركيز الرأسمالي، انعدام كل إنتاج كثيف، التجربة الاجتماعية لمسيليه (لن نمضي إلى درجة أن نقول مزاجه الذي تقوتنا بعض وجوهه)، كل

هذه الظروف تفسر كونه لم يستطع تصور صعود القوى الإنتاجية، وأقل من ذلك مجتمع وفرة. ونظام ميسليه ليس، في نهاية المطاف، سوى واحدة من طوباويات القرن الثامن عشر الشيوعية ذات الصبغة الأخلاقية؛ ولكنها الأولى وأكثرها، من حيث قوتها، شحناً بالمستقبل.

هل أحس ميسليه مسبقاً، ما وراء شيوعية التوزيع والاستهلاك الزراعية هذه، بضرورة تنظيم جماعي للعمل، بضرورة شيوعية الإنتاج؟

العمل، بطبيعة الحال، إلزامي: "إلى العمل جميعاً". فيجب أن يعكف كل أعضاء الجماعة على العمل "أو على وظيفة شريفة ومفيدة ما، كسل حسب مهنته، أو حسب ما يكون الأئزم والأنسب وحسب ما قد يوجد من حاجات إلى بعض الأشياء" - إحساس مسبق بضرورة تخطيط للعمل. فالعمل منظم، إذن، بموجب حاجات الجماعة وبموجب قدرات كل واحد. وهو، أيضاً، عمل موزع بصورة متساوية: "سوف يكون من الأفضل لهم أن يتحمل كل منهم نصيبه من مشقة العمل وصعوبات الحياة دون أن يبراد، بصورة غير عادلة، أن تترك لبعضهم كل المشقات وكل العبء، في حين لا يفعل الآخرون سوى الانصراف إلى متعتهم ومسرهم".

وليس ميسليه أكثر صراحة حول تنظيم العمل بالمعنى الحقيقي للكلمة. فلا يبدو أن العمل الزراعي في إطار الجماعة الفلاحية. قد أوحى إليه بضرورة تنظيم جماعي لما كان يجب أن يكون لدى بابوف "مشاعية الأعمال". ولإيتريني لم تكن بلد زراعة كبرى ولا "تجمع مزارع". فليس لدى ميسليه أية فكرة عن مزايا تركيز الاستثمار التي كان يجب أن توحى إلى بابوف بتنظيم "مزارع جماعية".

واهتم ميسليه، في نهاية المطاف، بحكومة البشر أكثر بكثير مما اهتم بإدارة الأشياء. و"الجماعة الجيدة التنظيم" ليست كذلك من حيث العمل والإنتاج إلا بقدر ما هي من حيث انضباط اجتماعي معين، من حيث "

تبعية عادلة" وهذه ضرورة لا ترى جيداً كيف يمكن أن تتوافق مع مساواتية مسيليه العميقة. إن تفكيره السياسي لا يمضي بعيداً. فليس لدى هذا المتحمس للمساواة أي مللول عن الديمقراطية السياسية. ولا للديمقراطية الشعبية كما كانت تعمل، تحت بصره، في مجالس القرية. ولا يسدو نظام مسيليه، في نهاية التحليل، كلاً متصوراً ومتلاحماً دوغماتياً، بل كاندفاعة أحيث الملاحظة النقدية للمجتمع، فيها، الشيوعية الألفية التي اختنت بقراءات لا تخصى.

وهي شيوعية طوباوية بالتأكيد. فلا شك في أن مسيليه لا يسي مديسة مثالية ككوماس مور في "يوتوبيا" أو مثل كامبانيا في "مدينة الشمس". فشيوعيته ليست، أبداً، لعبة عقلية ولا مجرد عقيدة أخلاقية كما كانت، عامة، طوباويات القرن الثامن عشر ذات الصبغة الشيوعية. ولكن الطابع الطوباوي يبرز من المواجهة مع حالة الاقتصاد وعقلية فلاحي ذلك الزمن مهما كان، من جهة أخرى، تعلقهم بالممارسات الجماعية للزراعة القديمة. فقد كان الفلاح الذي لا يملك أرضاً يتوق إلى امتلاك نصيبه، والملاك الصغير الذي كان يرغب في توسيع أرضه ليعيش كمنتج مستقل لم يكن يقبل أن يتركها للجماعة أو أن يمنع عليه توريثها. ولم يكن هذا ولا ذلك يقبل بإجبارهما على حرمان ذلهما من ثمرة عملهما لمصلحة الجماعة.

وهي شيوعية زراعية، في جوهرها، تقع في الواقع القاسر للعصر. فرؤية مسيليه ليست بحيث أنه يسبق زمانه: فهناك قرن يفضل عن اشتراكية سان سيمون الصناعية. فكيف كان يستطيع، في فجر القرن الثامن عشر، أن يميز ثورة الإنتاج الصناعي بالتركيز والمكننة؟ لقد كان الأمر يدور، أولاً، حول تأمين حياة البشر: شيوعية توزيع واستهلاك، إذن، دون أن يمكن أن تؤكد، بوضوح، أن مسيليه قد تصور الصلة الضرورية مع شيوعية الإنتاج، حتى للزراعي منه بكل بساطة.

وسوف نقول، أيضاً، أنها مساواتية. وهي تتصل، بصورة أساسية، بشروط الحياة: فيجب أن يكون لكل واحد "ما يعيش منه بسلام". إلا أنه إذا كان كل البشر متساوين في الطبيعة، وإذا كان لهم، جميعاً، الحق في نصيبهم من خيرات هذا العالم، فإن مسلييه يحتفظ، مع ذلك، بتسلسل اجتماعي في الجماعة الثالثة. وهي "شيوعية فرضوية" على حد قول د. مورنيه، و"مجتمع ذو صبغة فرضوية" كما يقول م. دومانجيه: وهذه مبالغة. فالتنديد بالدين والتمرد على الاستبداد لا يعنيان، إذا أديا، بشكل طبيعي مماماً، إلى رفض الكنيسة الكاثوليكية والدولة الملكية، من أجل ذلك، نفي كل سلطة.

ويمكن لقوة اللغة وعنق النورة وإلهام إعادة البناء الاجتماعية أن تقدم تعليلاً للتفسير الفرضوي، وهو لا يصبم للتحليل. إن مسلييه ثائر دون شك: أما أن نجعل منه سباقاً على باكونين، فهي مبالغة. إلا أن أصالة كاهن إيترييني تقع، بلا مرأ، هنا: في الخشونة التي ألقى بها الحرم على مجتمع زمانه. فبما أنه قاسى من المجتمع ولكنه أرغم على الصمت طيلة حياته، وبما أنه أخفى كل ما كان في قلبه من كراهية وحب، فقد صب ذلك، في النهاية، في كتابه بهذه الحماسة، بهذا اللهب الذي تشهد عليه غلظة أسلوبه، بل وعدم استقامته. وهو ثائر على الدين والكنيسة، ثائر على الظلم الاجتماعي: "أكره وأمقت، فعلاً، كل ظلم وكل جور"، وثار ضد الدولة المركزية وضد ضرائبها التي لا تشجع. وهي ثورة مقسوعة في أسلوب مسلييه، نفسه، الذي يخضع، كما لو كان ذلك حسب العادة، للنفس الشيوعي.

وربما كان ثائراً أكثر منه ثورياً، على الرغم من أنه لا ينفسي أن نلح كثيراً هنا. فقد فات مسلييه تأثر الحدث والنشاط المثير: فلنفكر في بابوف وما يدين به للثورة. وهناك عمائل وتباين، معاً، في هذين الزاحين: فهناك الغضب لدى كليهما. ولكننا نجد لدى بابوف، عبقرية النشاط، الجرأة

المنظمة، الشجاعة التي لا تروض حتى على اللقطة. وسلوكه مسلياً
الحذر يبعث على الدهشة. فهو يكتب إلى كهنة الجوار قائلاً: "سيكون
عليكم أنتم أن تنحازوا إلى الحقيقة وتدعموها بكرم: "ولكن، بحذر مع
ذلك". فالكاهن مسلياً ثوري فكري وليس ثوري عمل.

إلا أنه لا ينبغي أن نتشدد: فإذا كانت الصرخة صرخة غاضب، حقاً، إلا
أن المنظور يفتح على الثورة. فخلاص الشعب بين يديه: "اتحدي، إذن،
أيها الشعوب إذا كنت حكيمة. اتحدوا، إذن، إذا كانت لديكم إرادة
التحرر من كل أنواع بؤسكم المشتركة". ونحن لسنا، بالتأكيد، بعد،
أمام شعار "اتحدوا أيها العروليسيون" لعام ١٨٤٨. ولكن هل هو صدق
تمردات القرن الفلاحية، الوحشية وغمر المنظمة التي لا يشير إليها
ميسليه، مع ذلك، أية إشارة في مؤلفه؟ إنه الصدى والدرس.

ألا يحتمل أن تكون النبوة، في نهاية المطاف، الطابع الأساسي للكاهن
ميسليه؟ لقد تحدثنا عن نفس نبوي، إن ميسليه يتماهي، في بعض
البرهات، بشخص ملهم ما. إنه، بلا مرأى، نبي بمرارة تعاطفه مع الفقراء
والبسطاء والمهرومين. وهو كذلك، أيضاً، بقوة تنديده بكل المظالم وكل
التعسف وكل ضروب القمع. وهو نبي، أيضاً، بقوة ثورته ضد الكنيسة
والكهنة والكبار والمجتمع والملوك والدولة. وهي ثورة تمضي إلى درجة
الدعوة إلى قتل الملك: "أين هم أمثال حاك كليمان ورافايك في بلدنا
فرنسا". وهذا موقف فريد في قرن الأنوار: فمهما بلغت جرأة الفكر
البورجوازي، فإن الموسوعيين والماديين توقفوا عند إصلاحية ملكية حذرة
وعند احترام صارم للملكية.

إن ميسليه هو النبي الذي كان مطلب العدالة، بالنسبة إليه، كلياً. كان،
وهو نصير الفقراء والمضطهدين، غير قادر على التحفظات الأسلوبية،
فهو يحترق للمطابقات والأشكال. وقوته هي في طمعه إلى المساواة، في
عدم تسامحه مع العصر. ومقابل عالم الدجالين والطفافة هذا، رُسم

ميسليه، بصورة تنبؤية، جماعة للمستقبل الأخوية. إلا أن النسي إن كان يساعد، بتنديده بالحاضر، التاريخ على ولادة المستقبل، فإنه لا يتصدى لبنائه. فللزاج النبوي لا ينشغل، أبداً، بالتنظيم. ومن هنا جاءت حدود ميسليه الذي كان، دون شك، نبياً أكثر منه ثورياً.

وما أهمية ذلك؟ لقد هز كاهن إيسرييني للتواضع قرنه بحرأته وقد أنصبت "مذكرته" فكر زمانه: والأنوار، من فونلور إلى ديبرو، تشهد على ذلك. فميسليه سبق، نبوياً، التاريخ.

من الأب دوسان بير إلى المركز دارجنسون: البحث عن المعادة

الاجتماعية

في منعطف العشرينات من القرن الثامن عشر، وفي انسجام مع منح معارضة الوصاية العام، وكردة فعل ضد المحافظة الاجتماعية والثقافية للعهد السابق، تقدم فكر النقد الاجتماعي وتوطد. ولم يكن لمختلف الأجناس الأدبية أن تفلت من هذه الاتجاهات العامة، ولا سيما فيما يتعلق بالمرح والرواية: ففي هذا الميدان، أيضاً، جرى التنديد بالملكية الخاصة واللامساواة بمناسبة الرذائل التي يستجرفها.

وفي هذا السياق يقع عمل الأب دوسان بير (١٦٥٨-١٧٤٣) الذي نشر، وقد انشغل، خاصة، بالقضايا الاجتماعية والسياسية، مؤلفين مشهورين: "مشروع لسلام أبدي" (١٧١٤)، اختصر عام (١٧٢٩) الذي أعلن، فيه، انتماءه إلى "الهدف الكبير"، هدف اتحاد لدول أوروبا تصوره هنري الرابع و"خطاب حول تعدد المجالس"^(١) (١٧١٨). والأب دوسان بير لم يكن ليهمنا كثيراً، هنا، لو لم يخلق كلمة "الإحسان" الجميلة للثورة للمستقبل الذي نعرفه، على اعتبار أنه يجب أن يقابل تعدد الأفكار تعدد في الكلمات، ولو لم يكن قد رأى أن تأمل طبيعة الإنسان

١- نظام اقترحه الأب دوسان بير محل فيه محل كل وزير مجلس. (المغرب)

وشروط السعادة العامة يجب أن يوفر مبادئ سياسة عقلانية. والأفكار الأخلاقية هي التي ألهمته دائماً. "افترض أنه لو كان البشر، في المجتمع، عادلين جداً ومحسنين جداً حيال بعضهم بعضاً، فلنهم سيكونون، من جراء ذلك، أسعد بما لا يقاس مما هم عليه". والتباين بين الفنى والفقر قاس. ولكن مسألة التسول، وهي إحدى المسائل التي انشغل بها الأب دوسان بمر أشد الانشغال، أوحى إليه بتأملات عميقة للبشر أكثر مما أوحى إليه بضروب عنف رجل ثوري. "إن التخفيف من بأس الفقراء دين عام.. وعدم التزام العدل حياً أشد الناس شقاء ضرر كبير".

إن هذا الأب الطيب قد حصد المصلح الاجتماعي في زمانه. فالحماسة لسبارطة وليكورغوس، وكذلك للصين اتخذت صورة مثالية، والإيمان بالقوة الكلية للدولة والمشاكل الإنسانية والمشاعر الطيبة والأحلام الطوباوية هي السمات التي تميزه. وهي تستيق، أيضاً، النقد الاجتماعي لمحل القرن بانتفاحات الخيرة وآماله وسذاجاته وأوهامه.

أما فيما يتعلق بموتسكيو، فمن المؤكد أنه من قبيل المبالغة أن نكتب، مثل أ. ليشترجييه، أنه "بين أشهر من فكروا، في القرن الثامن عشر، أن يبدوا، إلى حد ما، رواداً للاشتراكية". فلا شك في أننا نجد في عمل هذا الإقطاعي الليبرالي، عدو الاستبداد الملكي، هذه الفكرة القائلة أن المساواة المطلقة هي الكمال في الجمهورية. ولكن الأمر لا يدور، هنا، إلا حول خرافة ذات صبغة أخلاقية في "الرسائل الفارسية" (١٧٢١) وتأملات نظرية في "روح القوانين" (١٧٤٨). وعمل كل حال، فإن للمساواة المطلقة حلم: "روح المساواة الطبيعية بعيدة عن روح المساواة المطلقة بعد السماء عن الأرض".

لقد غدت خرافة التروغلوديت، وهم قوم من أقوام بلاد عربية لا واقعية، شهيرة، بسرعة، في القرن الثامن عشر. وكان ميرزا قد كتب إلى صديقه أوزبك يقول: "غالباً ما سمعتك تقول أن البشر قد خلقوا ليكونوا فضلاء،

وأن العدالة صفة تنتمي إليهم انتماء الحياة. أرحوك أن تشرح لي ما تعنيه". لقد كان التروغلوديت الفاسدين يعيشون في الأنانية والخبث والفوضى. وقد أبادهم جميعاً طاعون لم يبق إلا على أسرتين. واتفق أن كان على رأسيهما رجلان طيبان "كانا يجبان الإنسانية والفضيلة ويعملان، بعناية مشتركة، للمصلحة العامة". وقد ربا أبناءهما على هذه المبادئ وتكرنت شيئاً فشيئاً، أمة بسيطة وسعيدة يعيش، فيها، البشر مثل أخوة". تلك حياة مثالية قائمة على ممارسة الفضائل والتعاون وتوحسد، فيها، دائماً، المصالح الخاصة في المصلحة المشتركة. "كان قوم التروغلوديت يعدون أنفسهم أسرة واحدة: فقد كانت قطعانهم مختلطة دائماً تقريباً، والعناء الوحيد الذي كانوا يوفرونه على أنفسهم ه وعناء تقاسمها". إن هذه النحلة الرعوية، على طريقة فينيلون، لم تكن تمريناً أدبياً فقط: فقد كانت تتركب بين القصد ذي الصبغة الأخلاقية (البشر سعداء بممارسة الفضيلة، "الأخلاق تصنع، دائماً، مواطنين أفضل من أولئك الذين تصنعهم القوانين") وموقف اقتصادي. فمرتسكيو الذي يضيف، دون أن يخلو ذلك من بعض الفتور، الصفة للمثالية على الحياة الريفية كان يعتبر عمل الأرض الوحيد القادر على تلبية "حاجات البشر الحقيقية".

وضمن روح الملاحظة والنقد الاجتماعي نفسها، ولكن بالمزيد الكثير من القوة في التعبير نجد دارجنسون (١٦٩٤-١٧٦٤)، المركيز، سكرتير الدولة للشؤون الخارجية الذي ليس هو مؤلف "تأملات حول حكومة فرنسا" المنشور عام ١٧٦٤ بقدر ما هو مؤلف "يوميات ومذكرات" الذي لم ينشر إلا في أعوام ١٨٥٩-١٨٦٧: ففيه النبرة أقسى والنقد أجراً مما هو عليه في الكتابات المكرسة للنشر خلال حياة المؤلف.

لقد سجل دارجنسون، وكان ملاحظاً جيداً، كل الأمراض التي كانت تعانيها المملكة. "أناء، حالياً، في تورين، في أراضني. ولا أرى، فيها، سوى

بؤس مرعب..."، إن مملكة كهذه مردودة إلى كون الحصول الجيد أو الرديء هو الذي يتحكم في البؤس العام هي مملكة محكوم عليها بحالة بؤس مستمر". ولا تعود هذه الأمراض إلى طبيعة الإنسان الذي هو طيب، بالطبيعة، ويسرع إلى السعادة، ولا إلى شكل الحكومة (دارجنسون من أنصار الاستبدادية المنورة). فعلى الملكية أن تصلح نفسها أخفة في حسابها أن "السلطة للملكية وحرية الشعب ليستا، أبداً، عدوتين وأنه ليس عليهما أن يتقاتلا ويتبادلا التدمير أبداً: وعلى العكس من ذلك، فإن الاتفاق الثام بين السلطة والحرية هو ما يجب أن تقوم عليه سعادة الشعب". ويجب أن نفهم، من ذلك، ملكية جيدة التنظيم وسلطة متينة على ديمقراطية حقيقية وجميع نقيت منه اللامساواة.

وقد هاجم دارجنسون، في المؤلفات التي نشرت في حياته، امتيازات مجتمع النظام القديم ومظالمه. بل، إنه في كتاباته الحميمة الخاصة، هاجم أسس اللامساواة "التي تطبع بطابعها المخطاط الدول وتسببه"، دون أصالة بلا شك، ولكن ذلك كان بقوة كبيرة. "إن اللامساواة في الثروات التي تكبر، كل يوم، بالبؤس هي التي تكون الفقر العام وتحمل الجماعة محل الوفرة". وكان دارجنسون، كراهية منه للفئتين ونتائجهما، يشيد بمحاسن الفقر، مصدر الفضائل. "إن الفقر شيء جميل. فعندما نعرف كيف نضغط حاجتنا نصبح شبيهين بالآلهة". والفقراء هم وحدهم، الذين يعرفون "استخدام قلوبهم".

ويخلص دارجنسون من تحليله أسباب اللامساواة إلى التنبيد بالملكية الفردية. ومن هنا حماسه لكتاب "مجموعة قوانين الطبيعة" لموريلي، "كتاب ممتاز، كتاب الكسب، أعلى من كتاب روح القوانين للرئيس دومونتسكيو بقدر علولابروير عن الأب تروليه". "كلمة اللغز في أمراضنا هي ملكية الأموال التي جاء منها البخل". وهو ينسب إلى ذلك كل ما يقبي من عدم القابلية الاجتماعية ضد الطبيعة. ومن هنا جاء

امتداحه لسبارطة وليكورغوس واليسوعيين والباراغواي. "يوحسد، ف العالم الجديد، بلد يمكن لحكومته أن تكون قدوة لحكومات أوروبا لو كان العالم ما يزال في حالة البراءة وكما خرج من بين يدي الخالق، مسكوناً من بشر طبيين وبسطاء". وهي الحالة التي أقامها اليسوعيون: "لقد جعلوا الباراغويين يجمعون كل خيراتهم وكل مواردهم بصورة مشتركة. وكانت نتيجة هذا الترتيب أن شيئاً لن يعوز أحد وأن كل واحد يعرف أنه ملتزم بالخير العام حسب قواه".

ولا شك في أن هذا النظام غير قابل للتطبيق في أوروبا. فلا يمكن أن يكون هناك مجال لبحث إلغاء الملكية الخاصة فيها: وليس ذلك لأن لدى دارجنسون حاجى يمنع من اللئس بها، إذ يعتبرها امتيازاً للدولة وليس حقاً مقدساً للإنسان. والأمر يدور، بمزيد من البساطة، حول الاقتراب من المساواة التي هي "الخير العام الوحيد". "الفرض السياسي الكبير الذي لا ينبغي لمشرع أن يفتل عنه، أبداً، هو المساواة في الثروات التي يجب أن تقرب منها للمواطنين قدر الإمكان، لا بالهبط بالأغنياء وإفقارهم، بل برفع منافسين في الثروة، إلى جانبهم، يضعفون، بذلك، الحجم الكبير النسبي لأكثر الناس ثراء دون الإضرار بقوتهم المطلقة".

إلا أن دارجنسون محمول على التضييق على هذه القوة المطلقة بقوانين تحد من النفقات الكمالية وأكثر من ذلك، أيضاً، بقوانين إرثية. "كل عظمة، كل ثروة فطرية عابئة..."، "فلتعد من التضييق على الوصايا، وخاصة على الإبدالات: فكل ذلك يقرنا من المساواة"، وهذا مثل أعلى يجب الاتجاه إليه: "ينبغي أن لا يملك الأراضي إلا الذين يزرعونها ولا ينبغي أن يزرع هؤلاء إلا ما تتحمله سعة جهودهم".

إن دارجنسون، كمعظم طوباوي زمانه، لا يتصور، في نهاية المطاف، سوى مجتمع من صغار المنتجين المستقلين. ومساواته الزراعية والحرفية تقوده إلى إدانة ظاهرة التركيز التي كان يميزها في اقتصاد العصر وامتداح

العامل الحر. ويروي محادثة له مع مالي كان يدعم ضرورة التركيز فيقول: "أجته بأنسه كان من الأفضل، بكثير، أن يعمل الصغار لحسابهم الخاص". ويندد بميدان الذي "أغلق كل الملاحي في وجه العمل دون ثروة". "أساعل، بموجب القانون الطبيعي، لماذا هذا الوقوف في وجه عمل الآخرين، لماذا دوائر للمشروع الضخمة هذه التي لا عمل لها؟ لماذا لا يعمل كل واحد ضمن حقه في زراعة حقله؟ لماذا يقوم بعمل مائة ليحعل الآخرين يعملون كحيوانات تابعة؟". وكان ذلك تنديداً بالتركيز الرأسمالي، ولكنه كان مناداة بالعودة إلى الإنتاج الصغير للمبشر. "فلنفحص الأمور جيداً وسوف نجد أن كل شيء، تقريباً، يمكن أن يتحرراً ويرتد إلى المساواة أو إلى ما يشبه المساواة".

إن هذا تصور يلتزم بالقدم ويعاكس كل حركة القرن الاقتصاديّة ويتحول إلى الطوباوية. "لدى الأمراء رياض كبيرة. ولهم، فيها، زرائب لكل أنواع الحيوانات الطريفة. لماذا لا يرتوون شيئاً هو أن يكون، فيها، زرائب بشر سعداء. وسوف أرتب هذه الروضة الكبيرة التي أتحدث عنها على النحو التالي: سوف أبني، فيها، أربع أو خمس قرى يكون سكانها أغنى الفلاحين الذين يمكن أن أضعهم فيها. وسوف تكون البيوت بمحلمة، نظيفة، مدهونة من الخارج وذات عمارة قديمة...". وتلك رؤية مثالية بعيدة عن الواقع البعد الذي يجب أن يكون لكروخ ماري أنطوانيت في قصر التريانون الصغير عنه.

ولا يمضي نقصد دارجنسون الاجتماعي إلى ما وراء مساواتية تأملية. ويقيم نظام مساليه الشيوعي مهيمناً، جداً، على هذا النصف الأول من قرن الأنوار. وفي الخمسينات من ذلك القرن، جاءت "مجموعة قوانين الطبيعة" لموريلي لتابع دوره.

التنديد بعلاقات اللاسماوة الاجتماعية

موريلي: رؤية المدينة الشيوعية

في عام ١٧٥٥، صدر دون اسم المؤلف، كتاب بعنوان: "مجموعة قوانين الطبيعة أو روح قوانينها، للهملة أو المجهولة في كل زمان، لدى الحكيم الحقيقي في كل مكان". وعلى الرغم من ضروب نفسي غريم في "مراسلاته"، منذ ١٧٥٦، نسب الكتاب، عامة، إلى ديسترو وأعيد طبعه في طبعة لنسدن لمولفاته عام ١٧٧٣. وكان بابوف الذي استشهد بمقاطع طويلة من "مجموعة قوانين الطبيعة" يعلن، أيضاً، انتماءه إلى ديسترو. إلا أن هامشاً في كتاب "مجموعة قوانين الطبيعة" كان يثبت، بجلاء، أنه للمؤلف نفسه الذي كتب "غرق الجزر العائمة أو بازيلياد بيلساي الشهر" الذي صدر عام ١٧٥٣: شخص يدعى موريلي لم تكن هويته قد عرفت بعد. وقد أشارت "فرنسا الأدبية"، عام ١٧٥٦، إلى شخص يدعى موريلي كان معلماً في فيتري-لوفرنسوا وألف ثلاثة كتب (لا يبدو أن "البازيلياد" ولا "مجموعة القوانين" اللذين نشرهما من دون اسم المؤلف كانا معروفين من جانب المحرر في ذلك التاريخ). ولم تعط أبحاث نشرت في أرشيفات فيتري-لوفرنسوا ومنطقتها أية نتيجة.

ولا شك في أن نسبة الكتاب إلى ديسترو أسهمت في ترويج قراءة كتاب استقبله النقد استقبالاً سيئاً: فرايغال يراه دون تسلسل "ولا مناهج ولا آراء"، مليئاً بالسفسطات والتضريعات. إلا أن الثورة أكتسبته عودته إلى الحالية: فسي حين كان بابوف يعلن أن مؤلف كتاب "قوانين الطبيعة" هو "أكثر صناديد النظام تصميمياً وقسوة، وأكاد أقول جوحاً"، كان لا هارب يصف النظام للذكور، مشاعية الحشرات والأعمال، بأنه "فرضية مجنونة للدماغ مريض". إن موريلي الذي مجده بعضهم ودحضه الآخرون يستحق أكثر من أي شخص آخر، في منتصف القرن الثامن عشر هذا،

أن يوضع في الصف الأول من تاريخ أصول الفكر الاشتراكي.

تشكل البازيلياد، وهي "قصيدة بطولية مترجمة عن الهندية"، بحاز بارد ومتكلف، إحدى أهم طوباويات قرن الأنوار. وكان موريلي، في قيمه بالدفاع عن قصيدته، في بداية "مجموعة قوانين الطبيعة"، قد صرح بأنه أراد، من أجل جعل تقبلها أفضل، تزوين الحقيقة "بكل تأنيقات للمحمة". ذلك أن "حالة العقل المحزنة تجعل من الواجب بذل ألف مجهود، استعمال ألف حيلة من أجل تمزيق العصابة التي تعمي وتحويل أنظاره نحو المصالح الحقيقية للبشرية". وقد أمكن لموريلي أن يستوحي عنوان القصيدة من رواية مجازية للإنكليزي ريتشارد هيد، "الجزيرة العائمة" (١٦٧٣)، وبصورة أكثر احتمالاً من مقطع من "رحلات غوليفر" (١٧٣٦) يرى، فيه، الملك لابوتا يسكن في جزيرة طائرة أو عائمة. أما بالنسبة للمصادر الحقيقية، فيحتمل أن يكون موريلي قد استوحى وصف نظام حكم الأنكا من "الأنكا" لغارسيلاسودولا في كتابه "التعليقات الملكية" الصادر في مدريد في عامي ١٦٠٨ و١٦١٧ والمترجم إلى الفرنسية عام ١٦٣٣، وهي ترجمة تم الحصول على الطبعة الثالثة منها عام ١٧٢٧. وما هو أشد يقيناً هو أن موريلي قد عرف "تاريخ السيفراميين" و"يوتوبيا" توماس مور.

في وسط بحر واسع، توجد قارة عظيمة الخصب والغنى تمنح، فيها، الطبيعة خيراتها لبشر أبرياء وسعداء. "كانت الملكية، لم كل الجرائم التي تفرق بقية العالم، مجهولة من قبلهم. كانوا ينظرون إلى الأرض كمرضعة مشتركة تقدم، دون تمييز، ثديها للذي يلح، من أبنائها بأن الجوع يلح عليه. وكان الجميع يؤمنون بأنهم ملتزمون بالإسهام في جعلها خصبة، ولكن أحداً لم يكن يقول: هو ذا حقلي أو ثوري أو مسكني". ويندد موريلي بـ "المبدأ الخاطيء أو المفهوم بصورة سيئة للأخلاقين الذين دسوا أنوفهم في كل مكان لا ينبغي أن يكون، فيه، خاصتك ولا خاصتي".

وفي هامش واسع، شرح موريلي خطة الجماعة التي كان يناقشها،
 السابقة على مشرك فورييه. "ألف رجل، أو العدد الذي نشاء، من كل
 المهن وكل الصناعات يسكنون أرضاً كافية لتغذيتهم، وهم متفقون فيما
 بينهم على أن كل شيء سيكون مشتركاً... كلهم، معاً، يزرعون
 الأراضي ويجمعون الحصادات والثمار ويرصونها في مخزن واحد. وفي
 الفاصل بين هذه العمليات، يشتغل كل منهم بمهنته الخاصة. إن هناك
 عدداً كافياً من العمال، سواء أكان ذلك من أجل الحراثة وتحضير
 متحات الأرض أم لصنع كل قطع الأثاث والأدوات المنزلية المختلفة
 الأنواع. وفريق العمال الذي يزوده العموم بالأدوات والمواد، كما
 بالأنفوس، لا يهتم إلا بكمية ما يجب أن يقدموه من أجل أن لا يعوز
 شيء أي شخص. وهذه الكمية موزعة، بالتساوي بين أعضاء هذا
 الفريق. وتوضع الأعمال الفنية، ككل موزونة أخرى، في مخزن مشترك".
 وبالتالي، "فهناك تبادل خدمات لا ينقطع أبداً"، وعمل معتدل من كل
 منهم يكفي لإنتاج كل شيء. "وعلى الرغم من أن كل شيء مشترك،
 فلا شيء بيدد لأنه ليس من مصلحة أحد أن يأخذ أكثر من اللازم عندما
 يكون مطمئناً إلى إيجاد دائم. ذلك أنه ما الذي سيفعله بالزائد حيث لا
 شيء يباع ويشترى؟". "ولنضف إلى ذلك أن مثل هذا الترتيب يقطع
 جذور عدد لا حد له من الرذائل". وبعد هذه الخطوط العريضة لاجتماع
 مثالي، يصل موريلي إلى نقد للندنية.

وقد مرت "البازلياد" غير ملحوظة، تقريباً، من قريتها: فعل الرغم من
 الزواج الذي كانت تحظى به الطوباويات آنذاك، كانت حبكها المجازية،
 وإن وفرت الأمن لمؤلفها، تضيق من مداها الفلسفي. ولذلك، نشر
 موريلي، متخلياً عن اللقطات الشعرية، الأساسي من أفكاره حول
 الإنسان والمجتمع، على صورة أكثر منهجية، في "مجموعة قوانين الطبيعة".
 مؤلف أحدث ضجة، وهو ليس أكثر من حريء، "على حد قول راينال

في مجلة "الأخبار الأدبية". لقد صدرت "المجموعة" عام ١٧٥٥. ووجهة نظرها أخلاقية في جوهرها. فالأمر يدور حول بيان أصل الأمراض والجرائم، حول الإلحاح على تناقض الأخلاق والسياسة العامين مع دروس الطبيعة.

يقابل القسم الأول، "عيوب المبادئ العامة للسياسة والأخلاق"، الأخلاق الشائعة بالأخلاق الحقيقية. وأساس كل الرذائل، وكذلك معظم فضائلنا المسفطة، ونقلها هو "ذلك العنصر الماكر والمفسد، الرغبة في التملك". ولكن، "هل كان هذا الطاعون العام، المصلحة الخاصة، هذه الحمى البطيئة، هذا الانحراف عن كل مجتمع، يستطيع أن يأخذ مكانه حيث لا يقتصر الأمر على كونه لم يجد، فيه، أبداً، غذاء، بل حيث لم يجد أدنى حمرة خاطرة؟ أعتقد أن أحداً لن يعترض على بدهة هذا القول: حيث لا توجد أية ملكية لا يمكن أن توجد واحدة من نتائجها المفسدة". وكان من شأن الأمانة الطبيعة أن تبقى. فلم يكن من شأن الإنسان المتحمر من خشية الفقر أن ينظر إلا إلى الخير المشترك الذي ينجم بحره عنه. "لم يكن من شأن أي خوف من نقص الفئوس ولا من نقص الأشياء الضرورية أو النافعة أن يثير رغبات جامحة. فهل كان من شأن الإنسان، وقد استبعدت، بحكمة، كل فكرة ملكية واحتيط لكل خصومة أو نفيت من استعمال الخيرات المشتركة، أن يفكر في أن يسلب، بالقوة أو بالحيلة، ما لم ينازعه عليه أحد قط؟". وبدلاً من ذلك، وانطلاقاً من لبداً الخاطئ والقاتل أن الإنسان يولد فاسداً أو شريراً، ولدت الأخلاق والسياسة الشائعتان تعاليم مغلوطة ومستبقات ضارة، معاكسة للطبيعة وتشمل الخشع والبخل وتلهب الأهواء. ومن أجل إصلاح الإنسان، يجب قلب الأخلاق العامة والعودة إلى قوانين الطبيعة التي وضعت، حسب صيغة سينيك، تحت يدنا "كل ما يجب أن يجعلنا أفضل وأكثر مسعade".

ويستخلص القسم الثاني، "العيوب الخاصة للسياسة"، نتائج هذه المقدمات فيؤكد أنه كان من الممكن خلق تشريع جيد بين البشر قبل أن تشوههم المؤسسات الصناعية. "هذه القوانين قد ساعدت على تدمير كل روح اجتماعية ومسلته بإقامتها توزيع ممسوخ لمنتجات الأرض وللأصاغر نفسها، بتقسيمها ما كان يجب أن يبقى في مئامه أو إعادته إلى التمام لو كان طارئ ما قد قسمه... وأجرؤ، هنا، على الخلوص إلى أن من المهرن عليه، رياضياً تقريباً، أن كل قسمة متساوية أو غير متساوية للخيرات، كل ملكية خاصة لهذه الأنصبة، هي، في كل مجتمع، ما سماه هوراسيوس المرض المادي". وينهي المؤلف كلامه قائلاً: "إنكم لم تقطعوا أبداً جنر الملكية، لم تقطعوا شيئاً". وعلى العكس من ذلك، اجعلوا الخيرات مشتركة "وسوف تكونون قد قمتهم بتثبيت المصير السعيد لأمة إلى الأبد" ومنذ ذلك الحين لا يهم شكل حكومتها.

ويعرض القسم الثالث، "العيوب الخاصة للأخلاق العامة" النتائج الضارة للملكية على الصعيد الأخلاقي: فمنها ينجم وجود الشر. "انزعوا الملكية، انزعوا المصلحة العمياء والقاسية التي تصحبها، أسقطوا كل المستبقات والأخطاء التي تدعمها، فلا تعود، هناك، مقاومة هجومية ولا دفاعية لدى البشر، لا تعود، هناك، عواطف مجنونة ولا أفعال شرسة ولا مدلولات ولا أفكار شر أخلاقي". وينطلق تأمل موريلي النقدي من المجتمعات البدائية القابلة للملاحظة في زمانه. "في كل الأرض، كانت أكثر الأمم إنسانية ولطفاً، دائماً، تلك التي لم توجد لديها، أبداً تقريباً، ملكية أو تلك التي لم تتممها، بعد، أبداً". ومن أجل أن يكون الإنسان سعيداً، يجب أن تعاد طبيعته الحقيقية، أن ترد طبيعته الأخلاقية للمستقلة عن كل مصلحة حاضرة ومقبلة. ومن أجل ذلك يجب البدء بتدمير "الأخطاء والمستبقات التي تدعم روح الملكية".

ويقدم القسم الرابع والأخير، "نموذج تشريع مطابق لمقاصد الطبيعة"،

خطة البناء المثالي الذي يضمن مساعدة البشرية وفضيلتها. وهو طوباوية خالصة لأنه "من الصحيح جداً، لسوء الحظ، أنه سيكون من المستحيل تكوين مثل هذه الجمهورية في أيامنا". وقوانين هذا المجتمع المثالي مقسمة إلى عدة مجموعات.

فهناك "القوانين الأساسية والمقدسة التي تقطع جذور ذائل المجتمع وكل أمراضه" وعددهم ثلاثاً:

١- "لن يخصص شيء في المجتمع، بصورة مفردة، ولا كملكية أحداً ما عدا الأشياء التي سيكون لها استعمال حالي لديه سواء أكان ذلك من أجل ممتلكاته أو مسراته أو عمله اليومي. [للكلّية الشخصية للأدوات التي سبق لمور أن نص عليها لا تفعل شيئاً خلاف التعبير عن المستوى الحرفي لتقنيات الإنتاج في زمن موريلي].

٢- كل مواطن سيكون رجلاً عاماً يمال ويفذى ويعمل على حساب الجمهور.

٣- سوف يسهم كل مواطن بنصيبه في النفع العام حسب قواه ومواهبه وعمره. وعلى هذا سوف تضبط واجباته طبقاً لقوانين التوزيع".

وهناك "القوانين التوزيعية أو الاقتصادية". فسوف تقسم الأمة إلى قبائل ومدن ومقاطعات على أسس النظام العشري. ففي كل مهنة، سوف يجمع العمال في عشرات أو مئات حسب ضرورات العمل. أما بالنسبة للتوزيع، بعضها يومياً أو في أوقات محددة على كل المواطنين لتستخدم في حاجات الحياة العادية أو كمادة لأعمال مختلف المهن، وسوف تقدم الأخرى إلى الأشخاص الذين يستعملونها". أما المتجسّات ذات الأمد العابر" فسوف تحمل إلى الساحات العامة وتوزع إلى جانب المكلفين بزيارتها أو بإعدادها". ولن يباع شيء ولا يبادل بين المواطنين.

وتنظم بالقوانين البلدية سعة للمدن وبناء المخازن وتوزيع الأحياء والشوارع، في حين تنظم "قوانين الشرطة" حياة المواطنين. وسوف يبدأ

كل مواطن، في العاشرة من عمره، في دراسة للهنة التي تعلمو له، ويمتزوج في الخامسة عشرة أو الثامنة عشرة، ويصبح، في العشرين، مزارعاً. وسوف يصبح، في السادسة والعشرين، معلماً في مهنته إذا استأنف العمل فيها. أما بالنسبة للقوانين الزوجية، فعلى العكس من كامبانيا الذي كان يحل الأسرة مقتنياً أنثى أفلاطون، يكرس موريلي الزواج كأمر إجباري في سن التمكن منه ولا يسمح بالعزوبة إلا حتى عمر الأربعين فقط. وبحسب قوانين التربية، سوف يربي الأطفال حتى سن الخامسة في بيت مشترك تحت مراقبة آباء الأسر وأمهاتهم. وسوف يفادرون، في العاشرة، هذا البيت إلى الورشات تحت إدارة معلمي الحرف: وهو اقتضاء لتأهيل مهني نجده، من قبل، لدى كامبانيا. وسوف يصودون، في سن زواجهم، حوالي الخامسة أو السادسة عشرة، إلى البيت الأبوي ويمارسون مهنتهم إلى أن يذهبوا، عند الوصول إلى العمر الذي يكونون، فيه، مزارعين، للإقامة في البيوت المخصصة لهذه المهنة.

والدولة التي تحددها قوانين شكل الحكومة وقوانين إدارة مكونة من اتحاد جماعات صغيرة (قبائل) لكل واحدة منها استقلال ذاتي كبير داخل الإطار المسبق التحديد وغير القابل للتغيير لـ "قانون أساسي". وتمثل كل واحدة من هذه الجماعات وحدة سياسية، ولكنها تمثل وحدة اقتصادية جزئياً فقط. وهي محكمة بمجلسها الخاص الذي لا يتم اختياره بالانتخاب، كأعضاء الهيئات العليا، بل بالتناوب بين رؤساء الأسر. وللحكومة المركزية، المجلس الأعلى، قليل من الوظائف باستثناء تسجيل قرارات القبائل أو استخدام الفيتو. والوحدة الاقتصادية الأساسية ليست القبيلة، بل المدينة، وهي مجموعة قبائل منطقة واحدة، وذلك بموجب مبدأ يريد أن تكون الوحدة السياسية صغيرة إلى حد يكفي من أجل أن تكون لكل أعضائها معرفة حقيقية برغبات كل واحد، في حين أن الوحدة الاقتصادية يجب أن تكون كبيرة إلى حد يكفي للرفاء بكل

حاجات أعضائها في ظروف طبيعية. ويحضر المواطن عضواً في الوحدة السياسية الضيقة في كل ما يتصل بالسلطة التشريعية التوزيع، وفي الوحدة الاقتصادية الكبيرة في كل ما يحس العمل والإنتاج. وفي الواقع، يخضع المواطن في معظم ظروف الحياة اليومية لتنظيم قائم على اعتبارات اقتصادية خالصة.

ليس من النافل، ما وراء هذا التحليل الموجز للطوباوية الموريلية، أن نشير إلى سماتها الأصلية.

ينطلق موريلي من سيكولوجية للإنسان الطبيعي ليخلص إلى وجود مجتمع طبيعي ليخلص إلى وجود مجتمع طبيعي كان فيه، الناس المتساوون، حقاً وفعلاً، يعيشون سعداء: عصر ذهبي يدور الأمر حول إعادة خلقه. وموريلي الذي وعى للمصالح للمادية والصراعات الناجمة عنها لا يدرك التطور الاجتماعي للتضمن فيها: فقده يخلص إلى طوباوية عقلانية وذات صبغة أخلاقية بجمد التاريخ. وتصور التقدم، لدى موريلي، أخلاقي، قبل كل شيء، فعلاً. فللوصول إلى العصر النهسي، يجب أن تعود إلى قلب الإنسان "العالة الطبيعية": "نتيجة ترتيب لانهائي الحكمة، لا يستطيع، فيه، أحد الإضرار بحركة الآخر وحياته دون سبب طارئ". وعند ذلك، سيكون بالإمكان إعادة النظام الطبيعي: نظام مشاعية الخسرات.

ولا تغفلت "مجموعة قوانين الطبيعة"، بلهجة، في بعض وجوهها، من العموميات الكبيرة ومن المواضيع العامة الأبدية للاشتراكية الطوباوية. فنجد، فيها، بعض المبادئ الأساسية للتشريعة البدائية: إلغاء الملكية والتجارة الخاصة، التربية التي تراقبها الدولة، الخدمة المدنية الزراعية الإلزامية، الوجبات المشتركة... وهذا البرنامج لا يختلف، بعد كل شيء، أبداً، عن برامج معظم طوباويات العصر ما قبل الصناعي ويمكن أن يصادف، على صورة متفاوتة القرب منه، لدى أفلاطون، في "حياة

ليكورغوس" لبلوتاركوس، لدى توماس مور وكامبانيا ولا فغراس أو مابلي. وكانت الأصالة قليلة، أيضاً، في تصور دولة محسنة بتجهيزاتها الملوحة وخدماتها الاجتماعية والطبية والتربوية ومراعاتها للمرضى والمعاقين والمسنين. ويتبع موريلي، هنا، اللرب الذي رسمه، منذ بدايات القرن، الأب دوسان بيمر المحب للبشر، وهودرب استعاده البابوقيون بصورة تسم حركة ثورية شعبية حقيقية.

إلا أن نقاطاً تفصيلية لا تخلو من أهمية تشير إلى الطابع المحدد للفكر الموريلي، وهي تفاصيل من "المجموعة" لا توجد في أعمال سابقيه ولا في أعمال خلفائه المباشرين، مثل تقسيم المجتمع إلى "طبقات عمل"، وهو مبدأ لم يعد إلى الظهور قبل فورييه، ومثل فكرة عمل حر اعتباراً من عمر الأربعين أيضاً.

وينبغي، بصورة أعم، إلقاء الضوء على إسهامات النظرية الموريلية الرئيسية التي تميز "المجموعة" عن طوباويات القرن الأخرى والتي استطاعت لفت انتباه بابوف الخاص.

إن موريلي هو أول طوباوي يطرح إلغاء حق الملكية، هذا الوصف، مبدأ أساسياً لمثلث الاجتماعى الأعلى ويلج على كون قسمة تراث الأرض المشترك ضد القانون الطبيعى. والفرق الأساسى للبناء الطوباوي لمور أو كامبانيا ولا فغراس، من جهة، وموريلي، وبابوف على أثره، من جهة أخرى، هو أن إلغاء حق الملكية لم يكن، في التقليد القديم، سوى واحدة من صفات أخرى للوصول إلى السعادة والفضيلة في جماعة سلطوية ومنضبطة. أما بالنسبة لموريلي، فهو الشرط الأساسى والوحيد لإنهاء البشرية، وهو، بالنسبة لبابوف، "أسهل شرط لبلوغ السعادة البشرية". ولم يتم تصور كل وجوه التنظيم الاجتماعى الأخرى إلا بقصد واضح هو دعم هذا الشرط الأول الأساسى: إلغاء الملكية وتخليده.

وكان موريلي، من جهة أخرى، متفقاً في ذلك مع روسو، أحد أوائل

الدفاعيين عن "الديمقراطية الكلية": فهو لا يسعى إلى تدمير الامتيازات فقط، بل، أيضاً، إلى تدمير كل ضروب التمييز الاجتماعي، بما فيها تمييزات الثروة أو الموهبة، وحتى السلطة للفوزة: فالانتخاب مستبعد. وتصوره للدولة حديث، فعلاً، وأحدث بكثير من تصور مونتسكيو مثلاً. وإذا كان موريلي ما يزال يستخدم المصطلحات الكلاسيكية، الجمهورية، الأوليفارشية، الملكية، الاستبدادية... فإنه لا يعرف الدولة، في غاية اللطاف، بشكلها السياسي، بنيتها الاقتصادية والاجتماعية. وليس، في "مجموعة قوانين الطبيعة"، للحكومة سوى ظاهر قوة: فينبغي للجماعة إدارة جماعية وليس مركزية استبدادية تحت قناع "جمهورية". وأخيراً، فإن تصور موريلي للمساواة ("لامساواة متناغمة") المبني على نظرية للحاجات كان يمثل محاولة أولى لصياغة العقيدة الأساسية لأنظمة القرن التاسع عشر الاشتراكية: فليقدم كل واحد حسب طاقه وليأخذ كل واحد حسب حاجاته.

وهنا تقع، دون شك، أصالة موريلي. فهو ليس، أبداً كروسو، متشائماً وعدواً للمدينة. فسعادة البشرية ليست خلفها. وموريلي لا يأسف على حالة الطبيعة، بل على أوضاع البشر في ذلك العهد. وهو يرى الفنون والعلوم جيدة شريطة أن تمارس في مجتمع شيوعي. والإنسان يستطيع، بمساعدة أنوار العلم وتنوره حول طبيعته الحقيقية، أن يصل إلى حالة فضيلة وسعادة مثالية تتجاوز حالة الطبيعة. فموريلي يفتح أمام البشرية أفق ازدهار اقتصادي أقصى على عكس النبل الأعلى التقشفي الموروث عن التقليد الطوباوي وعكس تشاؤمية اقتصادية كانت لدى بابوف أيضاً (ضمنان حد أدنى لمستوى الحياة لكل واحد بالتوزيع المتساوي للندرة وليس للوفرة).

وهذا الاتجاه يمثل أحد أجدر وجوه "المجموعة" بالملاحظة. فقبل القرن التاسع عشر، كانت الطوباوية للضادة للتقشف نادرة، وربما كان المثال

الوحيد عليها رؤسا دير تيلين لدى وابليه. ولا شك في أنه يوجد، لدى موريلي، اتجاه مشابه، ولكن تصوره للمساعدة الاجتماعية يبقى ضيقاً ومحدوداً. والبنية العملية للتنظيم الاجتماعي لطوباويته سلطوية، بشكل واضح، وذات منحى رواقسي. فقد كانت تحتفظ بقرابة مؤكدة مع المثل الأعلى الديري. أما موريلي، فهو على العكس من ذلك، لا يقنع أبداً، قلة تعاطفه مع المثل الأعلى التقشفي. وإذا كان يستعير قوانين تدبيرية من هذا التقليد، فذلك، حصراً، بغرض تثبيت المساواة بين الناس. فليس القصد الأول للمشروع أن يحد من استهلاك الجماعة، بل زيادة الإنتاج على العكس من ذلك. وكل الحاجات يجب أن تلى تلبية متساوية لدى كل المواطنين: وهذا المبدأ العام ليس سوى الموازي للأطروحة القائلة أن لكل الحاجات الحق بتلبية كلية. وهذا لا ينطبق، فقط، على الضرورات المادية، بل، أيضاً، على حاجات الروح، بل وموضوعات الشرف. فالسعادة، لدى أفلاطون أو مور أو روسو، كانت تعرف باعتبارات ميتافيزيكية أو أخلاقية، ومنسوبة إلى الفضيلة خاصة. أما لدى موريلي، فإن الفضيلة نفسها تعرف بالنسبة للإشباع: فهي تنتمي إلى مثل أعلى اقتصادي، مثل إنتاج أقصى يحافظ على بقائه في حالة توازن نظام توزيع عقلائي.

إن هذه رؤية جديدة، رؤية ثورية وتكفي، وحدها، لتخصيص موريلي و"المجموعة" بمكان فريد في تاريخ الأنظمة الاشتراكية قبل العلمية. وكان موريلي، بين مور وكامبانيلا، من جهة، وبابوف من الجهة الأخرى، أكثر المثاليين التزاماً باشتراكية عقلانية: وهو، بوضوح، مرحلة منها. فالنظام القائم ليس طبيعياً ولا عقلياً، بل هو ثمرة الجهل البشري. وللخلاص منه، يجب اللجوء إلى أنوار العقل ونشر الحقيقة بين البشر. وتناؤلة موريلي متضمنة في عقلانيته. وقد لزم وقت طويل من أجل أن تحرر النظرية الاشتراكية من الطوباوية. ونظام موريلي يشكل تقدماً

هاماً على سابقه: فهو يفتح على المستقبل.

روسو: طوباوية اجتماعية أم طوباوية فردية؟

كان من حظ موريلي السعي أنه نشر "مجموعة قوانين الطبيعة" بعد سنة من رد روسو على سؤال أكاديمية ديجون ("ما هو أصل اللامساواة بين البشر وهل يسمح القانون الطبيعي بما؟") بخطابه المدوي حول أصل اللامساواة (١٧٥٤). "فمواطن جنيف الفاضل، جان جاك روسو هو الذي قد يكون جديراً بمثل هذا المؤلف" كما كتب غريم منذ صدور "مجموعة قوانين الطبيعة". والمقارنة ضرورية. فهي تفرض نفسها، فعلاً، بين المؤلفين، بين الكتابين. فروسو أحل العاطفة والبلاغة محل روح النظام، محل منطق موريلي للضبط، في هجماته ضد الملكية. فد "الخطاب" خسف، ظمناً على وجه الاحتمال، "مجموعة القوانين".

ويوجد مفتاح أفكار روسو الاجتماعية في خطابه الأولين: "هل أسهم غرض العلوم والفنون في تنقية الطباع؟" (١٧٥٠) وخاصة "حول أصل اللامساواة بين البشر وأسامها" (١٧٥٤)، وهو، على حد قول غريم، "الأشد أصالة، الأكثر أهمية، فهو يحتوي على بذور كل ما كتب منذ ذلك الحين".

المتحسح سئ ورذيلته هي اللامساواة. هل الأخيرة طبيعية أم لا؟ على الجواب عن هذا السؤال تتوقف أدوية المرض الاجتماعي. والعقيدة حول أصل اللامساواة مرتبطة ارتباطاً حميماً بفكرة روسو عن الإنسان الأخلاقي. وهي مدخل إلى نقله الاجتماعي. ففي حين كان الفلاسفة، معاصرو روسو، يتصورون التقدم سلسلة مستمرة، يكشف روسو طبيعتها المتناقضة وذلك، دون شك، لأنه، كرجل من الشعب، أحس أكثر من غيره بوطأة الاستغلال، الذي كان ينهك البسطاء: فلدينا روسو أو مضاد التقدم.

ويؤكد روسو، منذ "الخطاب" الأول، كراهيته للمجتمع. وقد أعلن نفسه عدواً للعلوم والفنون لأنها لا تنفصل عن السرف. "كان السرف والاخلال، في كل وقت، عقاب الجهود المتكورة التي بذلناها للخروج من الجهل السعيد الذي كانت الحكمة الأزلية قد وضعتها فيه". "ما الأهم في نظر الإمبراطوريات: أن تكون براقية وموقنة أم فاضلة ودائمة؟".

ويمكن لمنهج الـ "خطاب حول اللامساواة" أن يبدو غريباً. فلمعرفة حياة المتوحش البدائي، انعزل روسو وانطوى على نفسه. وهذا منهج مجرد، حلم يقظة طوباوي، ولكنه كان يستند، على الرغم من كل شيء، إلى قراءات هائلة، وخاصة في رحلات المسافرين أو المبشرين. وقاد روسو تأمله إلى تخيل إنسان في حالة الطبيعة متوحش منعزل، وهو تجريد ليست له، بداية، أية صلة بالواقع: الإنسان المجرد من كل ما حمله إليه المجتمع، من كل للمشاعر المؤهومة التي وضعها فيه. وإيهام حالة الطبيعة الذي كان قد استعمله، من قبل، الفقيهان غروسيوس وبوفلورف لم يكن، بالنسبة لروسو، سوى مجرد مسلمة منطقية ضرورية لتفسير الإنسان الحالي، كما أن العقد مسلمة لتفسير المجتمع: فهو يقول أن ذلك ليس "حقيقة تاريخية، بل محاكسات فرضية وشرطية أقرب إلى توضيح طبيعة الأشياء منها إلى بيان أصلها الحقيقي". فحالة الطبيعة فرضية وضعت للتمثيل على ما هو بدائي في الإنسان. وهي تمم الأخلاقي والسياسي ببيانها لما هو في الإنسان والمجتمع مطابق للطبيعة. وعلى افتراض أن حالة الطبيعة هذه قد وجدت، فإن من شأن الإنسان أن يكون، فيها، طيباً بالبداية، ولكن ليس سعيداً إذ تفترض السعادة وهي السعادة.

وبعد أن عالج روسو، على هذا النحو، حالة الطبيعة، فحصر، في القسم الثاني من "الخطاب" الذي ينصب على الأصل التاريخي، كيف انتقل الإنسان إلى حالة المجتمع. "أول من انتبه إلى أن يقول، وقد سمح أرضاً: هذه لي، ووجد أناساً من البساطة بحيث صدقوه كان المؤسس الحقيقي

للمجتمع المدني. وقد عاش البشر سعداء وأحراراً طيلة الوقت الذي انصرفوا فيه، إلى أعمال لا يستطيع واحد، فقط، أن ينجزها. ومثلت هذه المجتمعات البشرية الأولى تقدماً على حالة الطبيعة. إلا أنه كانت تظهر، من قبل، أولى أعراض الاضطراب. "منذ اللحظة التي احتاج، فيها، إنسان إلى مساعدة آخر، منذ أن لوحظ أن من المفيد أن يملك واحد موطناً لآخرين، اختفت المساواة ودخلت الملكية وغدا العمل ضرورياً وتبدلت الغابات الواسعة إلى أرياف ضاحكة تقتضي الأمر أن تروى بعرق البشر وسرعان ما شوهده، فيها، الرق والبؤس يضعان بلورهما ويتزايدان مع المواسم..."

عند ذلك، توطن إنسان الإنسان، إنسان الملكية الخاصة. وتخيّل الأغنياء لحماية ملكياتهم، خلق الدولة بعقد أبرم بين البشر داخل كل رهط اجتماعي. ولكن الأمر يدور حول عقد مدعوعين أدى، شيئاً فشيئاً، إلى الاستبدادية. وكانت اللامساواة، منذ ذلك الحين، وحشية لأنه "من المضاد لقانون الطبيعة، مهما تكن الصورة التي يعرف بها، أن يأمر طفل شيئاً، أن يقود أباه رجلاً حكيماً وأن تتخيم قبضة من الناس بالنواقل في حين ينقص الضروري الجمهرة الجائعة".

وهكذا أدى الأمر بروسو إلى إنكار الأصل الطبيعي لحالة الطبيعة هذه التي روحت لها مدرسة الحق الطبيعي. فقد كان كل النظرين، ما عدا هوبز، يكتفون على اكتشاف كل إمكانيات النمو الاجتماعي في رحل الطبيعة. جاعلين المجتمع وكل مؤسساته، بما فيها الملكية، تشتق، بيسر، من الطبيعة. وروسو يسحب، على العكس من ذلك، من الملكية مكانة الواقعة الطبيعية ويعدّها تاريخية: فلم تعد أية مؤسسة اجتماعية تجد أساسها في الطبيعة. وإذا كان الإنسان شيئاً، فذلك لأسباب اجتماعية وسياسية لم تعد لها علاقة بطبيعة الأشياء.

ومنذ ذلك الحين، من الممكن بتطبيق مبادئ سياسية جديدة، إعادة صنع

سعادة الإنسان. وبدلاً من عقد المخلوعين الذي أدى إلى سيطرة اللامساواة الوحشية، صاغ روسو العقد الحقيقي: فالعقد الاجتماعي (١٧٦٢) هو الاستقالة المنطقية لـ "الخطاب حول اللامساواة".

وعالياً ما عاد روسو إلى مذلول اللامساواة. فهو يرى، في كل مكان المجتمع مقسوماً إلى أغنياء وفقراء ومصنعاً من أجل الأولين ضد الآخرين. ومن "هيلويز الجديدة" (١٧٦١) إلى "المحاورات" للكتابة عام ١٧٧٥-١٧٧٦ تكثر الهجمات ضد الأغنياء: فالغني سعيد والفقير مقموع في كل مكان. "الروح العامة لقوانين كل البلدان تحايي، دائماً، القوي ضد الضعيف والذي يملك ضد من لا يملك شيئاً" (إميل، ١٧٦٢). إلا أن روسو لم يندد، في أي من كتبه، بما سماه ماركس الاستلاب: البوس الأخلاقي للإنسان القائم على الملكية الخاصة واللامساواة في الشروط، بالعمق والقوة والبلاغة التي هاجمه، بها، في الـ "خطاب حول اللامساواة".

و مع ذلك، فإن روسو الذي ندد باللامساواة و الرذائل التي تنجم عنها لم يفكر في إقامة مجتمع مساوٍ. فالأمر يدور، ببساطة، حول تصحيح الظلم بخفض المسافة بين الأغنياء والفقراء. وقد كتب، في "العقد الاجتماعي"، يقول: "أتريدون إعطاء الدولة تماسكاً؟ قربوا بين الدرجتين القصويتين قدر الإمكان: لا تتحملوا وجود أناس مومرين ولا وجود أناس معدمين". وهذه نظرة طوباوية: فأين نضع نقطة التوازن عندما يتم الاحتفاظ بالملكية؟ لقد كان التناقض في جان حاك روسو نفسه.. عقل وعاطفة، فردية وجماعية، أحلام يقظة تحلو للمتفرج الخاسي، ولكننا نجد الرجل نفسه يقول: "هل هناك متعة أعذب من رؤية شعب، بكامله، ينصرف إلى الفرح في يوم عيد؟". فكفر روسو العقلاني وقبل الرومنطيقي، الفردي والاجتماعي، معاً، لا يمكن أن يرتد إلى الوحدة. وهذه تناقضات في الإنسان ("هذه الحيوية في الإحساس المتحدة هملاً

البطء في الفكر" لم يكن يمكن أن لا تعبر عن تناقضات العصر. كيف يمكن الحلم بالديمقراطية في حين كانت تتوطد، في الوقائع الاجتماعية، سيطرة الملكية، وبالتالي اللامساواة؟ إن روسو قد احتسى، في نهاية المطاف، بالطوباوية.

وقد رسمت الخطوط الكبرى للطوباوية الاجتماعية في "العقد" (١٧٦٢). فقد كان روسو يتساءل عن الشعب الصالح للتشريع الذي يتأمل فيه. وكان الجواب: "ذلك الذي، إذ وجد نفسه، من قبل، مرتبطاً باتحاد أصلي ما، باتحاد مصلحة أو اصطلاح، لم يحمل، بعد، أبداً، نمر القوانين الحقيقي.. ذاك الذي ليست لديه أعراف ولا خرافات متأصلة جيداً، ذاك الذي يمكن لكل عضو فيه أن يكون معروفاً من الجميع ولا يكون إلزامياً، فيه، تحميل إنسان عبأ كبيراً لا يستطيع إنسان أن يحمله.. ذاك الذي لا يمكن أن يستغني عن الشعوب الأخرى ولا يمكن لأي شعب آخر أن يستغني عنه.. ذاك الذي ليس غنياً ولا فقيراً ويستطيع أن يكفسي بذاته.. وأخيراً ذاك الذي يجمع بين تماسك شعب قديم واثقياذ شعب حديد". وجزيرة كورسيكا قد تكون، وحدها، القادرة على التشريع: كورسيكا لا واقعية، جزيرة طوباوية.

وتوجد، في، الأساس، التصورات حول علاقات الدولة والملكية. فالملكية، بالنسبة لروسو، غير قابلة للفصل عن الحالة الاجتماعية (إنها إحدى أوائل الأفكار التي تلقن لامييل). وهي، كحق مشروع ومفيد، الحق الذي يجب أن تحترمه الدولة قبل كل شيء. و"العقد الاجتماعي" يرسم الحدود التي تمارس، ضمنها، سلطة الدولة: فالأمر يدور حول "إيجاد شكل تشارك يدافع، بكل القوة المشتركة، عن شخص كل شريك وممتلكاته ويحميها..." والملكية منحة من القوانين المدنية ولا يمكن، بالتالي، للمسا لها تصفاً. ولكن الدولة تستطيع أن تملئ قواعد عامة وأن تنظم الملكية، بالتالي، بموجب ما يناسبها. وحق الملكية غير قابل للانتهاك

ومقصد بالنسبة للدولة ذات السيادة "طيلة ما بقي حقاً خاصاً وفردياً. وما أن يعد مشتركاً بين كل المواطنين حتى يخضع للإرادة العامة، وهذه الإرادة تستطيع أن تنفيه. وهكذا، فليس للعاهل أي حق بالمسئولية ملكية فرد، ولا عدة أفراد، ولكنه يستطيع، بصورة مشروعة، أن يستولي على أملاك الجميع كما جرى في سبارطة في زمن ليكورغوس". ومن الواضح أن روسو كان، على الرغم من الحدود التي كان ينوي إلزام المشرع بها، يعطيه كل السلطة: وقد تذكر العقوبة ذلك.

وكان روسو قد أعطى، في مادة "الاقتصاد السياسي" من الموسوعة (١٧٥٥)، أفكاره حول الإصلاح الاجتماعي أكمل الأشكال. فيجب أن تتوجه الحكومة هدف أخلاقي: "الذين سيبردون معالجة كل من الأخلاق والسياسة على حدة لن يفهموا، قط، شيئاً في أي منهما". فيجب، قبل كل شيء، منع لامساواة متطرفة من تقسيم المواطنين، ولكن ذلك، بصورة أساسية، بالوسائل الأخلاقية لأن "حق الملكية هو أكثر حقوق المواطنين قداسة". إلا أنه من المحتم أن يحس المشرع بها.

ويكون ذلك، أولاً، فيما يختص بالإرث: "حق الملكية لا يمتد، بطبيعته، أبداً، إلى ما بعد حياة المالك... في اللحظة التي يموت، فيها، الإنسان لا يعود ما يملكه يخصه". فستطيع الحكومة، إذن، أن تملئ الشروط التي يمكنه، ضمنها، أن يتصرف به. ولكن روسو لا يستخلص من هذا المبدأ سوى نتائج عكسية: فالحكومة سوف تعمل على احترام "ورثة الأيمن للأب والقريب للقريب...".

ثم يكون ذلك فيما يتعلق بالأموال العامة. فينبغي أن نتذكر، دائماً، في هذا الصدد، أن الملكية أساس الميثاق الاجتماعي وأن شرطها الأول هو أن يحتفظ كل واحد بالاستمتاع الآمن بملكه، مع إسهامه في الحاجات العامة بموجب تعرفه نسبية. "من أجل توزيع الرسوم بصورة منصفة ونسبية حقاً، يجب أن لا يجري الترميم بموجب أملاك دفعتي الضرائب

وحدها، بل، أيضاً، بموجب تركيب بين شسروطهم والناقل من
أملاكهم". وباختصار، يجب التخفيف من الفقر، ولكنه يجب تحميل
الفنى والترف بطريقة "تحتاج للزيادة المستمرة للمساواة في الثروات
واستبعاد جمهرة من العمال والخدم غير المفيدى للأغنياء وتضاعف الناس
الكسالى في المدن والحرب من الأرياف".

وهذه طوباوية: فالمساواة البحوث عنها، دائماً، وغمر المتحققة، أبداً،
مسعدة باستمرار. وقد أمكن أن يقال أنها صخرة سيزيف حقيقيسة
يدحرجها المشرع دون كلل. "ذلك، على وجه الدقة، لأن قوة الأشياء
تتزع، دائماً، إلى تخدم المساواة التي يجب على قوة التشريع، دائماً، أن
تتزع إلى تثبيتها".

ولم يستتج اقتصاد روسو السياسي من مبادئ جريئة، سوى تنظيم
أجور إلى حد كاف. وقد وجد هذا الاعتدال الأقصى، وراء ستار من
اللاواقعية، في النصائح التي كان على روسو إعطاؤها للكورسيكيين
والبولونيين.

وقد أكد "مشروع دستور لكورسيكا" (١٧٦٥) أولاً، مشاعله
الأخلاقية. "لم يأخذ الكورسيكيون، بعد، ردائل الأمم الأخرى، ولكنهم
أخذوا، فعلاً، مستبقاتها. وهي مستبقات يجب محاربتها وتدميرها لتكوين
منشأة جيدة". وروسو ينصح بنوع من الديمقراطية البطريركية التي
يحافظ، فيها، الشعب على فضائله البدائية وبساطة طباعه. والقانون
الأساسي يجب أن يكون للمساواة. "يجب أن يعيش كل الناس وأن لا
يقتي أحد". أما بالنسبة للملكية الخاصة، فلا يدور الأمر حول تدميرها
لأن هذا مستحيل، بل، حول "حبسها في أضيق الحدود وإعطائها كإحماً
يحتويها ويوجهها ويحفظها، دائماً، تابعة للخير العام...أريد،
في كلمة واحدة، أن تكون ملكية الدولة أكبر وأقوى ما يمكن وأن تكون
ملكية المواطنين أصغر وأضعف ما في الإمكان". ومن الخطر صنع قانون

زراعي ذي مفعول رجعي، ولكنه يمكن وضع قانون للمستقبل: فلن يستطيع أحد امتلاك سوى كمية ما من الأراضي (لا يذكر روسو ما هي)، و لن يستطيع أحد أن يكون ملاكاً خارج منطقته. وسوف تنتقل أملاك العازبين إلى الجماعة. وهكذا ستقوم، شيئاً فشيئاً، مساواة في الأملاك. ويخلص روسو إلى القول: "أيها الشعب النبيل، لا أريد، أبداً، أن أعطيك قوانين صناعية ومنظمة اخترعها بشر، بل أن أقودك إلى قوانين الطبيعة وحدها". وفي الواقع، فإن جمهوريته الزراعية تستلهم استلهاماً قوياً جمهوريات العصر القديم المصبوغة بالثالنية، من مبارطة ليكورغوس ومدينة "قوانين" أفلاطون: وهي طوباوية أكثر منها ثورية.

وكانت "تأملات حول حكومة بولونيا وإصلاحها" (١٧٧٢) أشد حذراً أيضاً. فروسو يحذر، فيها، بشكل غريب، من النتائج العملية لنظرياته ولا يعطي سوى مكان ضيق للقضايا المتعلقة بالملكية. فالإصلاح الأخلاقي يجب أن يسبق الإصلاح السياسي: "لا يصنع، قط، قوة الدولة وازدهارها سوى المواطنين الجيدين". وقد تم الاحتفاظ بالقنانة: فقبل تحرير الأتقان، يجب "جعلهم حذيرين بالحرية". ولا يكاد روسو أن يأمل في تحرير الفلاحين في مستقبل بعيد جداً. وليست لديه فكرة إصلاح زراعي: فال مساواة في الأملاك حلم. وسوف يبذل الجهد لتقريب الطبقة النبيلة، وحدها، من مبادئ المساواة. "للسافة الشاسعة في الثروات التي تفصل بين السادة و النبالة الصغيرة عائق كبير في وجه الإصلاحات الضرورية لجعل حب الوطن العاطفة المسيطرة". فسوف تلفس، إذن، الوصايا وتلميك البكر: وهذا تدبير لم يكن لوقضه أمر متصور.

وهناك إصلاحية حذرة: وروسو يفسر ذلك، خاصة، في الثالثة من "مخاوراته" (حيث روسو يحاكم جان جاك) التي كتبت عام ١٧٧٥-١٧٧٦. فلا يدور الأمر حول تقدم المجتمع، إثناء **خاصتك** و **مخاصتي**، حول العدة للعيش في الغابات مع الدببة. "الطبيعة البشرية لا تتراجع ولا

ترجع، أبداً، إلى زمن الرواة والمساواة عندما تبتعد عنه". ولم يكن يمكن هدف روسو أن يكون "رد الشعوب العديدة ولا الدول الكبيرة إلى بساطتها الأولى، بل إيقاف تقدم تلك التي صالحتها صغرها ووضعها من سير متساوي السرعة نحو كمال المجتمع ونحو تدهور النوع، لو أمكن ذلك". وحالة الطبيعة ليست سوى مثل أعلى تلاشى، عصر ذهبي يجعلنا نرثي لردائل الحاضر. وقد جرى نعت في الهام روسو بإعادة إغراق الكون في بربريته الأولى. "لقد ألح، دائماً، على العكس من ذلك، على الاحتفاظ بالمؤسسات الموجودة مبنياً أن تدمرها لن يفعل شيئاً بخلاف نزع المسكنات مع بقاء الرذائل وإحلال قطع الطرق محل الفساد. لقد عمل من أجل وطنه ومن أجل الدول الصغيرة المكونة مثله. وإذا كان لمنعه أن يكون ذا نفع للآخرين، فقد كان ذلك بتغيير موضوعات تقديرهم والتأخير، احتمالاً، في انحطاطهم الذي يسرعونه بتقديرهم الخاطئة".

وعلى الرغم من أن روسو لم يكن رجياً ولا ثورياً، فإنه يرفض، مع ذلك، المجتمع الحالي. والتمرد أوصّل إلى الطوباوية: فعادة الفرد لا تتحقق إلا في الدولة الكاملة واللاواقعية، دولة "العقد الاجتماعي". وجان حاك لجأ إلى الحلم لعدم قدرته على تغيير العالم.

فبدلاً من بلوغ السعادة في المجتمع، سوف يتم البحث عنها بعيداً عن البشر والمدنية. وكان روسو قد وصف، من قبل، الحياة السعيدة لجيلي منطقة نوشاتيل في رسالته إلى دالمير حول مقالاته "حنيف" وخاصة حول مشروع إقامة مسرح كوميديا في هذه المدينة (١٧٥٨). "هؤلاء الفلاحون المرتاحون تماماً، المتحررون من الرسوم والضرائب والمندوبين الفرعيين والسخرة يزعمون، بكل عناية ممكنة، أملاً نأجها لهم.. ولم أكن أستطيع، كذلك، للسل من ارتداد مساكنهم الفاتنة..". وهذا وصف مجامل لجماعة جبلية. ومع "هيلويس الجديدة" (١٧٦١) تظهر الطوباوية

الغردية.

ولا شك في أن "هيلوييز الجديدة" لا تظهر على صورة الطوباوية الكلاسيكية، ولكن هذه الرواية تصور في مناخ طوباوي مستمر يشير إليه الاختلاف الدائم مع الواقع، وبصورة أدق، في طوباوية السيد دو فولمار للبنية حول أراضي كلارنس: فرسو يفصل، بقلم مان برو المتحمس، تنظيم بيت هذا الفني الطوب: "ترتيب بيته صورة عن الترتيب الذي يسود في أعماق قلبه، و يبدو أنه يقلد، في بيت صغير، النظام القائم في حكم العالم".

وتبدو كلارنس، في بعض سماتها، دون شك، كطوباوية كلاسيكية. وقد جرى الإحاح على وضعها الجزيري الضروري لإعادة تكوين نظام الطبيعة بعيداً عن رذائل المجتمع. "لا شيء يكذب، هنا، فكرة جزيرة عالية". وتعمل كلارنس كطوباوية. وإذا كانت الملكية غير ملفاة فيها، فهي مقدمة، على الأقل، كاستمتاع وليس كحق. وأصحاب كلارنس "مديرون طيبون وحكماء". "وهم، برضاهم عن مصورهم، يستمتعون به في سلام، وبرضاهم عن ثروهم لا يعملون لزيادتها من أجل أنبائهم، بل ليرتكبوا لهم مع الإرث الذي تلقوه، أراض في حالة جيدة وخدماء محبين وحب العمل والنظام والاعتدال وكل ما يجعل استمتاع أناس عقلاء بملكية صغيرة احتفظ بها بحكمة بقدر ما اكتسبت بشرف استمتاعاً لطيفاً وفاتناً". وكانت الحياة اليومية في كلارنس تجري وفق قواعد الروح الاجتماعية الطبيعية والتناغم الاجتماعي. "لا أحد، هنا، يأمر، ولا أحد يطيع". "عدد صغير من الناس اللطفاء والمسلمين الذين وحلهم الحاجات المتبادلة ورعاية مشتركة يسهم، بمختلف الجهود، في غاية مشتركة". وكانت كلارنس منظمة كنوع مشترك يكفي الحاجات الرئيسية للجماعة. "وهكذا، فإن طبيعة الأشياء تعوض التناقص والعمل": "فالاكتفاء الذاتي، بتوازن الإنتاج والاستهلاك، يشكل إحدى سمات الاقتصاد

الطوباوي. وفي مثل هذا النظام، كان للمال غمري فائدة: والأمير هو كذلك في كل طوباوية. "يقولون لي إن سرنا الكبير كي نكون أغنياء هو أن يكون لدينا القليل من المال". وطوباوية كلارنس الزراعية تتجاوز، في نهاية المطاف، علم الزراعة في قرن الأنوار. فلا يدور الأمر، هنا، فقط، حول وصف تنظيم جماعة خيالية، بل، أيضاً، حول اقتراح طريقة للحياة وتحقيق الذات. "الشرط الطبيعي للإنسان هو زراعة الأرض والعيش من مهارها". لقد كانت الطوباوية الجماعية تنفرد.

ففي طوباوية كلارنس الفلسفية تنلس، فعلاً، طوباوية السيد دو فولمار الفردية: فإسهامه الشخصي في الخير المشترك يستند إلى قناعته بأن "لكل إنسان مكانه المخصص له في أفضل نظام للأشياء"، وبأن المجتمع يمكن أن يصلح بالعمل. "مبدئي الفعال الوحيد هو الميل الطبيعي إلى النظام... وجدت مزية أخرى لم أتوقعها أبداً. كانت شحذ حب النظام هذا الذي تلقته من الطبيعة، بحياة فعالة، وتكوين ميل جديد إلى الخير بمتعة الإسهام فيه". فالعمل المحكم على معرفة البشر والعالم يسمح ببناء عقلائي للواقع. وهكذا يتحدد مدلول تقدم لا يكون كمياً فقط. يهتف السيد دو فولمار، ذات يوم، قائلاً: "يجب تصحيح الطبيعة، ذلك لأنه على هذا النحو يصبح إنسان ما كل ما يستطيع أن يكونه وينجز عمل الطبيعة، فيه، بالتربية". وينظم سيد كلارنس كل أرضه حسب قواعد العقل والنطق ("يجب على النطق أن يخلق، أن يعطي، وحده، قيمة للأشياء"). ومن هنا جاء التناسخ العام الذي يسود، في كلارنس، البشر والأشياء، والذي يفرض نفسه على سان برو ويحولته. فالطوباوية الفردية ترسم صورة الإنسان الكامل.

الإنسان الكامل: كان "إميل" (١٧٦٢) يبين كيف يكون هذا الإنسان بالتربية. ونحن نعرف أهميته في كل النظام الطوباوي. أليس "إميل"، في الوقت نفسه، طوباوية تربوية وطوباوية فردية؟ فالفرد الكامل الذي يربد

هذا الكتاب التربوي تكوينه يجب أن يبقى في المجتمع دون أن يأخذ عنه رذائله: إنه التردد المعتاد لدى روسو بين فضائل المجتمع والعداء الذي يديه حيال هذا المجتمع نفسه. "أود اختيار مجتمعات قسّ ما إلى حد يظن، معه، خيراً بالذين يعيشون معه وأن يعلم معرفة العالم إلى حد يظن، معه، شراً بكل ما يصنع فيه. فليعلم أن الإنسان طيب بالطبيعة... ولكن، فلير كيف يشوه المجتمع البشر ويفسدهم". وهذا موقف صعب: احتقار المجتمع وتقدير البشر. ولا ينبغي أن يقبل إميل من المجتمع إلا ما يطابق العقل. فهل تقاطع الطوباوية الفردية، إذن، المجتمع؟ وهل تقاطع العقل نفسه باللجوء إلى دين العاطفة هذا الذي علمه "إعلان إيمان الكاهن السافوياردي"؟ إن الطوباوية الروسية تتحول، في نهاية المطاف، دون أن تنكر "العقد الاجتماعي" طبعاً، إلى حلم قبل رومنطقي لشوه منفرد.

ويشكل النقد الاجتماعي والطوباوية، انطلاقاً من التنديد بعلاقات اللامساواة الاجتماعية، نسيج عمل روسو: بناء طوباوي في "العقد" كما في "إميل"، و"هيلويس الجديدة" تدخل الطوباوية إلى قلب الحياة الفردية نفسه. إلا أنه إذا كان روسو قد ندد، ببلاغة، بأمراض مجتمع زمانه ورذائله، فقد نصّح بالتسليم بها، ويزيد في عنف نقده النظري أن ممارسته السياسية كانت خجولاً. فلديه جرأة في اللبائ، ولكن لديه استعمالاً حذراً لها: فلا أحد مثل روسو يقدم مثلاً على المسافة التي يمكن أن تكون بين العمل الاجتماعي والتأمل الفلسفي. ولكن ذلك لم يمنع كون عنف مواطن حنيف الحماسي قد زعزع أسس العالم القديم تاركاً للمجتمع الذي أسهم في توليده تناقضات غور قابلة للحل.

سابلي: من النقد الأخلاقي الوعة إلى مشاعية الحورات وإلى الإصلاح

السياسي

يقي سابلي (١٧٠٩-١٧٨٥)، وهو من أشهر كتاب القرن الثامن عشر

وغالباً ما قورن بروسو وارند، مع الزمان، إلى الصف الثاني، أحد أهم
النقاد الاجتماعيين والطوبىاوين الأخلاقي العزة في قرن الأنوار.

إن عقيدته، قبل كل شيء، من مستوى أخلاقي: فالأمر يدور حول
تأمين فضيلة الإنسان وسعادته. وهي تقوم على نظرية للعواطف.
والسياسة والأخلاق هما شيء واحد: فيجب أن تسهر على عواطف
البشر وتقمع تلك التي تحملها، منها، قبل كل شيء، على اتباع مصلحته
الشخصية. وهو ما كان سهلاً في حالة الطبيعة حيث كان للإنسان
القليل من الحاجات وحيث لم تكن الملكية موجودة. وكان خلق الملكية
خطأ مشهوراً. فقد أطلقت، وهي الناجمة عن البخل الوليد، العواطف
وأدت إلى اللامساواة وقسمت المجتمع إلى طبقتين عدوتين.

سأل ستافور مابلي، في الحديث الذي افترض، في "حول حقوق
المواطن وواجباته" (مؤلف كتب، على حد قول غريم، عام ١٧٥٨)، أنه
حرى معه، قائلاً: "هل تعلم ما هو للمصدر الرئيسي لكل البلاء التي
تصيب البشرية؟ إنه ملكية الخبوات". "و نحن الذين نرى الأمراض
اللامتناهية تخرج من علبة باندور للمشؤومة، ألا ينبغي علينا، إذا كان أدن
شعاع من الأمل يضرب عقلنا، أن تنوق إلى مشاعية الخبوات السعيدة
هذه التي طالما امتدحها الشعراء وتأسفوا عليها، التي كان ليكورغوس قد
أقامها في سبارطة وكان أفلاطون يريد إعادة إحيائها في "جمهوريته"
والتي لا يمكن أن تكون، بفضل فساد الطباع، سوى حلم في العالم؟"

وفي عام ١٧٦٣، نشر مابلي "أحاديث فوسيون حول علاقة الأخلاق
بالسياسة". وقد كان يرى في العواطف أصل كل أمراض البشرية.
فتحت تأثيرها، ينسى المرء للمصلحة العامة والفضيلة التي يأمر العقل
بمحبته. وكان مابلي يرجح الجوانب السيئة في الإنسان، والوجوه السيئة
في العلاقات الاجتماعية: وهي تشاؤمية تتفق مع عدم وعيه التاريخ
والطور الاقتصادي والاجتماعي. فالعواطف أقامت، في كل مكان،

حقوق البشر والحق العام على أنقاض الحق الطبيعي. وكان مابلي، كروسو، كهلفيسوس، يرى في تضاعف الحاجات سبب اللامساواة وسبب العواطف الاجتماعية. ومن أجل فتح درب الفضيلة والسعادة أمام البشر، يجب على الأخلاق أن تختزل حاجاتهم. وعند ذلك، فسوف يتجه عقلهم، وقد غدا أكثر حرية، إلى الخير بصورة طبيعية.

وفي كتاب "شكوك مقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (١٧٦٨)، هاجم مابلي نظرية الفيزيوقراطيين حول الملكية وعارضها بمشاعية الخوات. فهو لا يستطيع أن يتصور كيف تشكل الملكية أسس النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات. فالملكية العقارية كانت مجهولة لدى كثير من الأمم: ولم يمنع ذلك أنها كانت موجودة. فالسبارطيون لم يكونوا ملاكين، وليس هنود الباراغواي كذلك بدورهم. "الدولة المالكة لكل شيء توزع على الأفراد الأشياء التي يحتاجون إليها. وهاهو، وأعترف بذلك، اقتصاد سياسي يروق لي كما لو لم أكن قد قرأت ما كتبه فلاسفتنا حول الملكية العقارية". والنظام الطبيعي للمجتمعات هو، على وجه الدقة، عكس ما ينادي به الفيزيوقراطيون. "الأرض، بكاملها، تراث لكل واحد". ولاشك في أن الملكية الشخصية والملكية المنقولة اللتين ليستا سوى حق المرء في تدبير معيشته عادلتان. إلا أنه من الخطأ أن نقول أن حق الملكية العقارية ينجم عنهما بالضرورة. "لا أكتشف شيئاً يعطيني فكرة الملكيات العقارية... وأنا أخشى، حقاً، أن لا نمطى، هنا، بدلاً من النظام الأساسي للطبيعة، سوى النظام الطبيعي للبخل والجشع والحقاقة". من الخطأ القول بأن الذهن البشري عمول، بالطبيعة، على إقامة النظام الطبيعي لعلماء الاقتصاد، بل هو، بالأحرى، عمول إلى نظام المشاعية، وهو الصحيح. "كيف تعملون لتجعلوا البشر الذين لا يملكون شيئاً، أي العدد الأكبر من المواطنين، يؤمنون بأنهم بديهيّاً، في النظام الذي

يستطيعون، فيه، إيجاد أكبر مجموع من النفع والسعادة؟".

وبعد أن فصل مابلي هذه المبادئ في "شكوك"، استعادها بقوة، في "حول التشريع أو مبادئ القوانين" (١٧٧٦). "كلما فكرت زاد اقتناعي بأن اللامساواة في الثروات والشروط تحمل الإنسان، إن صح القول، وتشوه عواطف قلبه الطبيعية". فهي تخلق رغبات نافلة وحاجات غير مفيدة وتفتح النفس على الطموح. ومن الخطأ الادعاء بأن المجتمع تكون لضمان الملكية. فهو ناجم عن كون الإنسان حيواناً اجتماعياً. فيمكن، جيداً جداً، تصور وجود المجتمع قبل الملكية. وكان ينقسم إلى عدة طبقات، بعضها يزرع الأرض والأخرى تمارس الفنون. وكانت المخازن العامة تلتقى المواد والمنتجات. وقد أدى كسل بعضهم الذين تركوا أنفسهم يعيشون على حساب الآخرين والدور الراجح الذي أعطاه الحكام لأنفسهم إلى إقامة الملكية. وظهرت، معها، اللامساواة والعواطف السيئة. "يقول أفلاطون أن الأراضي التي كانت تكفي مواطنين لم يكونوا يعرفون، في المساواة، سوى حاجات الطبيعة البسيطة والقليلة لم تستطع أن تكفي لإعالة مجتمع كانت اللامساواة في الثروات قد علمته تقدير الفن والترف والذناذ". وتوسع مابلي في موكب المظالم التي تصحب اللامساواة: كسل الأغنياء وإذلال الفقراء... والطمع والبخل أبناء اللامساواة، في حين أن الحكومات السيئة التي تضطهد البشر هي بناء الطمع والبخل. "يجب أن تنتج المساواة كل أنواع الخير لأنها توحد البشر وتسمو بنفوسهم وتحبهم لمشاعر رعاية وعجة متبادلة. وأخلص من ذلك إلى أن اللامساواة تنتج كل الأمراض لأنها تفسدهم وتزرع بينهم الانقسام والكراهية". وعلّة الاضطهاد الاجتماعي والاضطهاد السياسي الأولى هي فساد الطبع الذي يعود هو نفسه، إلى اللامساواة. وأخيراً، الملكية ومولزيتها، اللامساواة، تقسمان البشر إلى طبقتين، الأغنياء والفقراء. "سوف يفضل الأولون ثرواتهم الخاصة على ثروة الدولة،

ولن يحب الآخرون، أبداً، حكومة وقوانين تسمح بأن يكونوا أشقياء".
وإذا قارنا نقد مابلي للمجتمع والملكية بنقد موريلي، فإنه لا يسدي أي
طابع أصيل. إلا أن هناك لونية هامة: فمابلي يظهر المزيد من العداء حيال
المدنية ويمضي إلى درجة الإعجاب بأتيل^(١). وهو ينتقد التجارة: "نوع
من المسوخ يدمر نفسه بيديه". والمشغل التي يكون عمالها "رجالاً
خسيسين"، ويلقي اللعنة على الترف، دليل بؤس الشعوب والعلامة
المنذرة بانحطاط الإمبراطوريات: فقد كان مابلي يرفض حضارة قرنه.
فيجب أن يقترب الإنسان من الحالة الأخلاقية والاجتماعية التي كرسه
الطبيعة لها.

وبما أن السعادة مرتبطة بالفضيلة، فالشرع الجيد هو، قبل كل شيء،
أخلاقي: فهدفه هو استعادة الأخلاق بتدمير أخطر العواطف وتحويل
الأخرى، ومحاربتها، خاصة البخل، "أول عاطفة أعطتنا إياها الملكية".
"وعندما يصبح الطباع متواضعة والحاجات منخفضة إلى حد يكون،
معه، الفقير راضياً بفقره ولا يجد، معه، الفنى أية ميزة في أن يكون غنياً،
فإن الفضائل مستمجة".

عندما كان ستانلوب يحلم بدولة نموذجية، كان ينتقل إلى جزيرة خالية
ويؤسس، فيها، جمهورية كانت أول قواعدها أن لا يملك أحد شيئاً
خاصاً: فدولة للشاع هي الأفضل. إلا أنه إذا أظهر مابلي مزايا مشاعية
الخبرات، فإن ذلك "لم يكن ليقول لنا أنه يجب التحلي عن ممتلكاتنا
والدخول إلى دروب الطبيعة"، بل ليدل على أصل الأمراض التي يعاني
منها البشر. "إن تستطيع أية قوة بشرية أن تحاول، اليوم، إعادة المساواة

١- أتيل فاتح تعري غزا أوروبا على رأس قبائل المون في مطلع القرون الوسطى.
(المعرب)

دون أن تسبب أنواعاً من الفوضى أكبر من تلك التي يراد تجنبها". فحالة الشيوع ليست نموذج دستور لمداواة أمراض المجتمع الحالية: فهي، كحالة الطبيعة لدى روسو، ليست سوى مثل أعلى بعيد يستطيع المشرع، مع ذلك، أن يستوحي منه. "هناك حواجز لا يمكن التغلب عليها تعترض سبيل إعادة المساواة للمدبرة".

والأقرب هو مثال الجمهوريات القديمة. فليس لدى مابلي سوى الثناء على ليكورغوس "الذي جمع، بنوع من المعجزة، بين أنوار الفيلسوف وفضائل الحكيم ومولد أمو". فهو الذي عرف أفضل معرفة اتجاهات الطبيعة واتخذ أنجع التدابير من أجل أن لا يستطيع مواطنوه الاعتماد عنها. فانتزع منهم، إذن، ملكية أراضيهم. "كانت تخصر الجمهورية التي وزعت منها نصيباً على كل رب أسرة ليمنع بها بصفة مجرد متفجع". وقد نفى الفنون والترف. ويعترف مابلي قائلاً: "أشعر أنه كان من شأني، لو ولدت في سبارطة، أن أكون شيئاً ما".

أما في أبهامنا فإن العاطفتين المرتبطتين بالملكية، البخل والطموح، تمنعان كل إصلاح. والفقراء أنفسهم قد ذلوا إلى حد قد يخللون، معه، من التساوي الآخرين. ويذكر مابلي حياة عوام رومان كانوا متهيئين جداً من تقاسم الحكم مع السادة. "عقلنا، وهو عبد عواطفنا، راض بأخطائه ومستبقاته. فسوف يصدم الكبار من مذهب يعلمهم علمهم والصغار صغار إلى حد أن يستطيعوا، معه، فهمه". وكل هذه أسباب تدفع بمابلي إلى حلول تصالحية: فسوف يفكر المشرع، قبل كل شيء، بإيجاد العواطف المتولدة من البخل، وبالتالي بخفض اللامساواة في الثروات.

"هناك دليل لا يدحض للحكم على حكمة قانون ما: وهو يقوم على التساؤل عما إذا ما كان القانون المقترح يجرع إلى زيادة للمساواة بين المواطنين. هل هو صالح لإنتاج هذا الأثر؟ لا ترددها، أبداً، في الحكم عليه بأنه جيد جداً، فسوف يصحح، بالضرورة، عدة تجاوزات ويجلب

عدة مزايا".

ولا يدور الأمر حول المساس بالملكية التي يجب أن ينظر إليها، عندما تقوم، بوصفها أسس النظام والسلام والأمن العامة، بل حول إنتاج قوانين غير متحيزة ستؤدي إلى المساواة بطريقة هادئة وإنسانية.

فنحن، إذن، أمام تدابير لعلاج عواقب اللامساواة في الثروات. وعبثاً تقاوم القوانين جهود البخل إن لم تبدأ بخفض مالية الدولة. وينصح مابلي البولونيين قائلاً: "أود أن لا تكون هناك أموال عامة" ("حول الحكومة والقوانين في بولونيا"). ويجب أن تحصل الضرائب ببساطة ودون وسطاء، وأن يكون للدولة القليل من الحاجات. فلذا رأى المواطنون أن الدولة قليلة الاهتمام بالمال، فلهم سيحتادون على الشيء نفسه. ولا ينبغي على الدولة أن تقترح سعادة غير تلك التي تقدمها الطبيعة: الكفاف. وإلى الهدف نفسه ستنتج القوانين التدبورية. "تبنوا قوانينكم بحيث أرضى بثروة قليلة. ردوا إلى الثروات غير المجدية إذا كنتم لا تريدون أن أنشغل بالمسكن، المائدة والثياب، الخدم... كلما زادت أنظمتكم نقشاً قلت خطورة اللامساواة في الثروات". وقد مابلي البولونيين، وحتى الأمريكيين ("ملاحظات حول حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وقوانينها"، ١٧٨٣)، بقوانين التدبير خاصة. أما بالنسبة للتجارة، فهي ضد روح أية حكومة حميدة: فهي تنمي الميل إلى الترف وروح الفوز. فيجب، إذن، منع التجارة من مضاعفة الحاجات وردها إلى الحد الأدنى الضروري.

وهي تدابير يجب، أكثر من ذلك أيضاً، أن تنزع إلى خفض اللامساواة في الثروات: فالقوانين حول الإرث ستكون صارمة وحرية الوصية سوف تُلغى. "سوف يتصرف القانون بممتلكات كل متوفى، أو أنه إذا ترك له إمكانية التصرف، على هواء، بثروته المنقولة، فإن ذلك لن يكون إلا من أجل الاعتراف بمهمة عظمى ومجتهدين، ومن أجل إدخال بعض ثروات الفتي

المفسدة، على هذا النحو، إلى طبقة الفقراء". وسوف تحدد درجات القرابة التي تعطى الحق بالإرث: فالبنات الوحيدة، مثلاً، لن تستطيع أن تراث سوى ثلث الممتلكات الأبوية وسوف تعطى أخوان بالتبني. "إذا لم يكن لرجل ما أي وريث، فإن ممتلكاته لا تكون للدولة التي يجب أن تعطى قدوة التجرد عن الفرض، ويجب أن توزع، بالتساوي، على أسر المنطقة الفقيرة".

والقوانين الزراعية أهم من ذلك: فهي، وحدها، التي تستطيع المحافظة على التوازن والعدالة في الدولة. وهي لا تضر بالزراعة لأن الموروثات الصغيرة هي أفضلها زراعة. ويجب أن تحايي الفقراء الذين يكومون، دون ذلك، بلا وطن ولا يستطيعون إلا أن يكرهوا الدولة. "وضعت عدة دول أنواعاً من القوانين الزراعية ضد شرهة الكهنة والمزايما التي استحلصتها منها كان يجب أن تنبها إلى أن تصنع، من أجل الصالح العام، القوانين نفسها ضد حشع الطبقات الأخرى من المواطنين".

وليس الإصلاح الجنري بالنسبة، لمابلي، سوى طوباوية. أما إصلاح المؤسسات السياسية فهو، على العكس من ذلك، ملمح. وكان مابلي، عندما يبحث في فرنسا ("ملاحظات حول تاريخ فرنسا"، ١٧٦٥) وبولونيا أو أمريكا، يتبنى وجهة نظر السياسي الواقعي ويسلم ببقاء الملكية. والقوانين حول الأرض والتجارة هي، وحدها، التي تسمح بتخفيف اللامساواة الاجتماعية. بل إنه من الخطر، حيث يملك الأغنياء القوة الحقيقية، منح الفقراء المساواة السياسية: فلن تكون سوى نفاق ومصدر منازعات. وهذه حدثية سياسية مذهلة بعد نقد جنري للامساواة الاجتماعية.

وكانت مشاغل مابلي الاجتماعية، بالقدر نفسه، من نوع أخلاقي، في جوهرها، وقائمة على فلسفة للسعادة وأخلاق نفعية. فالأمراض التي يعانيها الشعب تمرن على انحلال الإنسان، وليس للأدوية الموصوفة

هدف آخر خلاف رده إلى مصوره الأولى. ونجد وجهة النظر نفسها لدى موريلي وروسو. ولكن هذا الأخير كان يرى المجتمع شيئاً غير قابل للفصل عن الملكية، في حين أن موريلي ومابلي هاجما الملكية خاصة. ومابلي الذي كان أقل تشاكماً من روسو لم يحض، أبداً، إلى درجة مخني زوال المجتمع. فقد آمن بأنه يمكن، بمنظومة تشريعية كاملة، ضمان سعادة البشر وأخلاقيتهم إلى أمد متفاوت الطول. وموريلي، وحده، بقوله الحضارة ومحاسنها، كان يراها قابلة للتوافق مع مجتمع شيوعي. ولا شك في أنه كان يراه مستحيلاً في الحاضر، ولكنه رسم، مع ذلك، مخططه بجرأة. وقد كان تفاؤل موريلي يفتح، على الرغم من كل شيء، أبواب المستقبل. أما مابلي الذي كان، دائماً، أسيراً لماض أعطاه صورة مثالية، فإنه دفع بالحلول الإشكالي لمجتمع عقلائي إلى مستقبل بعيد جداً.

التاريخ الفلسفي للمثنين للألب رايغال: إنسانية وعداء للاستعمار

هذا كتاب كبير، سعى المؤلف، متعدد الاستطرادات، مليء بالتناقضات: وتنصور أنه قد عان أذية الحرمان. إن "التاريخ الفلسفي والسياسي لمنشآت الأوروبيين وتجارتهم في الهندين" للألب رايغال (١٧٧٢)، الطبعة الثالثة لعام ١٧٨١ عدلت تعديلاً كبيراً، وهو كتاب غير معروف اليوم، قد أسهم كثيراً، في العقدين الآخرين من العهد القديم، في نشر أحراً أفكار عصر الأنوار (ولكن، ألم يكن أفكار ديدرو؟). وقد كتب غريم، في "المراسلات"، يقول: "ربما لم يتج أدباء، منذ روح القوانيين، عملاً أجدر منه بأن يقى إلى أبعاد الأجيال".

"التاريخ الفلسفي" يتبدى كموسوعة استعمارية حقيقية غير مرتبة (جربا يحوي كل شيء إن صح هذا القول) تعطي معلومات عديدة حول منشآت الأوروبيين وتجارتهم في الهندين الشرقية والغربية. وهو تاريخ للفتح وحساب خاسي للاستعمار يستمد معلوماته من مصادر

متعددة. وهو، كأول تاريخ للمستعمرات، ولكنه "تاريخ فلسفي"، كان يدين إبادة المنسود واستعباد الزنوج ويقترح إصلاحات. ومع ذلك، لم يكن راينال معادياً للاستعمار بالمعنى الدقيق، فأرائه كانت آراء إدارة متسورة (كان على علاقة بحالويه من مكتب للمستعمرات). وقد رسم "التاريخ" الخطوط الكبرى لسياسة جديدة أكثر مما أدان الواقعة الاستعمارية. والمقاطع الوحيدة التي كانت تحسم بعنف النمرة هي مقاطع كتبها ديرو.

وهذا التاريخ المطبوع بروح تبشيرية فلسفية وحساسية مفرطة أحياناً، بعيد، مع ذلك، عن أن يتصف بعقيدة متماسكة وزاخر بالتناقضات. وعلى الرغم من كل شيء، لم يكن راينال يتغمر فيما يتعلق بعدد ما من النقاط: الأخلاق الطبيعية والنفعية، الطبيعة الأصلية للإنسان، الحق في السعادة، المساواة للمدينة، الحرية السياسية. وكان يصرح بأنه يكتب من أجل السعادة العامة للبشرية. ولكن، ماهي وسائل بلوغها؟

كان راينال يميل إلى منهج الفيزيوقراطيين. فالملكية الفردية حجر الزاوية في المجتمع. ومشاعية الحريات لا يمكن أن تبقى في دولة منظمة. وراينال يندد بها، حيث صادفها، كعلامة على تقليد مهجور. فالطبيعة لا تسلم إلا بمساواة واقعية، وليس بمساواة حقوقية. والملكية مأخوذة بالمعنى الروماني، "حق مقدس وغير قابل للفسخ"، يجب أن يستطيع الفرد ترك أرضه بوراً، إذا كان ذلك يناسبه، دون أن تتدخل الإدارة في ذلك.

والمجتمع، في جوهره، طيب والمساوي المرتبطة به محترمة. ويوجد، دون شك، رجال يملكون وفرة تكفي ألفي أو ثلاثة آلاف أسرة ولا يهتمون إلا بزيادة بوسها. ولكن، مع ذلك، أبارك القوة العاملة التي تضمن شخصي وأملأكي". وهو يبارك الحضارة أيضاً: فلا يجعل البشر أكثر سعادة بخفض متعهم. "إنها لسعادة للجميع أن تزدهر، فيها، التجارة والفنون والعلوم.. والفنون تضاعف وسائل الثروة وتسهم، بتوزيع أكبر

للثروات، في توزيع أفضل للملكية". فنحن بعيدون عن صيحات روسو. ولكن رايغال لا يتوقف عند تناقض. فينتق له، أيضاً، أن يهتف ضد المجتمع ليطالب بالحرية والمساواة المدنية. وهو ينسدد، إذ ذلك، "هذه اللامساواة البربرية التي جمعت، في قسم من الأمة، الامتيازات والسلطة وجمعت، لدى بقية السكان، الكوارث والعار". لقد ابتعدنا، في كل مكان، عن الطبيعة، والأمة الحديثة ليست "سوى تجمع من البؤساء الذين يحضون حياتهم في العذاب، حيناً بعد حين، شاكين من الطبيعة".

فيحب، إذن، التهديد برذائل المجتمع. لقد رأى رايغال، منذ قليل، أن التجارة والثروات تلطف حياة البشر. وهو يتبين، الآن، أنها تستعجر اللامساواة وتشوه الطباع. وهو يهاجمها بالحماسة نفسها التي كان قد امتدحها بها. وهو يكب، متحدثاً عن الاستعمار البرتغالي، قائلاً: "هذه الثروات التي كانت غرض فتوحاتهم وثمرتها أفسدت كل شيء. فالعواطف النبيلة تركت مكانها للترف والمتع التي لا تقصر، أبداً، عن إثارة قوى الجسم وفضائل النفس". ويكب، بصدد الباتافيين: "مصير كل أمة متاجرة هو أن تكون غنية، جبانة، فاسدة ومقهورة". ورايغال الذي نسي المبادئ التي كان قد أقرها يشور غاضباً ضد المؤسسات التي كانت السبب غم المباشر في ذلك. ومبدأ الملكية، نفسه، يبدو له أقل امتناعاً عن المساس به: فهو ينقد، بصدد الإرث، حق البكرية، والملكية الفردية بصورة غم مباشرة. ومع ذلك، ومهما فعلنا، فإن هناك نصيباً محترماً من اللامساواة والعذاب والظلم في المجتمعات الحديثة. وإقامة سيادة العدالة، "تلزم ثورات في الطباع، في الأعراف، في الآراء لن تحدث أبداً. ينبغي العودة إلى حدود طبيعة بسيطة يبدو أننا خرجنا منها إلى الأبد".

ولذلك، يلتجئ رايغال إلى سويسرا مثالية- هذا الشعب "يستمتع، بسلام، بعمله، ببساطته واعتداله"- أو إلى صين أسطورية: حكومة

الصين عادت "إلى النقطة التي انطلق منها الآخرون والتي يبدو أنهم ابتعدوا عنها إلى الأبد، إلى الحكومة البطريركية التي هي حكومة الطبيعة نفسها". وفي مكان آخر، يصف راينال، مطولاً، طباع هنود البورو في عهد حكومة الأنكا ويمتدح روحهم الجماعية. وهو يركز على إرساليات اليسوعيين في الباراغواي: فمسائى الملكية الفردية غير موجودة لديهم، "فكلهم كانوا يبدون، فيها، قوتاً مومنأً وكلهم، بالتالي، كانوا يستمتعون بمزايا حق الملكية دون أن يكون لهم، مع ذلك، هذا الحق".

لم تكن هناك سوى خطوة واحدة بين هذه الأوصاف وامتداح المتوحش الطيب. فخليد روسو يعود إلى الظهور. "أي فرق بين إنسان الطبيعة وإنسان مجتمعاتنا البائسة للفساد". ويتخذ راينال المنود الحمر مثلاً فيبين كيف كان العقل والتربية والطباع تحمل، لديهم، محمل القوانين. "اللامساواة في الشروط التي نظنها ضرورية لبقاء المجتمعات هي، في نظر متوحش، ذروة الجنون". والفصل التاسع من الكتاب السابع عشر يحتوي على موازنة طويلة بين سعادة المتوحشين وسعادة الشعوب للتمدنة. فحين تلطف محاسن الحضارة حياة الإنسان المدني، "فإنه تبقى، هناك، أيضاً، مساواة لا حدود لها بين مصر الإنسان التمدن ومصر الإنسان المتوحش: وهو فرق لغو صالح الحالة الاجتماعية في كليته. فالظلم هو الذي يمدد في اللامساواة للمصطنعة في الثروات والشروط، وهي لامساواة تولد من القمع الذي يعيد إنتاجها".

وهكذا يتأكد الطابع التركيبي لكتاب "التاريخ الفلسفي والسياسي". ففسي صدد الاقتصاد، كان راينال فيزيوقراطياً بالأحرى، وكان في صدد السياسة، نصراً للحرية والمساواة المدنية. وكان ككثيرين آخرين، مشجعاً بالروسوية. فمحاسن القصور أدت به إلى معالجات تهجمية تقع ضمن نبرة العصر وتناقض، في نهاية المطاف، مبادئه الواقعية. وقد كان راينال، كما يقول أ. ليشنتزجيه، مع ديديرو، "أعمل مثال على اشتراكية العصر

العاطفية". ليس ديدرو، على وجه الضبط، هو الذي يجب أن نرد إليه كل الصفحات التي صنعت، في ذلك العهد، شهرة الكتاب: مهاجمة الاستبدادية والتعصب، التنديد بعدم التسامح والتفتيش، مبادئ أخلاقية مادية؟ إن هذه الصفحات البليغة قد أنقذت الكتاب من النسيان. ورائال خاف، بعد ذلك، من هذه الجسارات: فقد تنكرت لها "رسائله إلى المجلس التأسيسي"، عام ١٧٩١، والطبعة التي نشرت بعد وفاته، عام ١٨٢٠، نالها التطهير. ومع ذلك كان لهذه الطبعة فضل نشر هذه الصفحات بتأنيها لها انتشاراً غير مأمول فيه. "اشتراكية عاطفية"؟ فلنقل، بمزيد من البساطة، إنسانية ومعاداة للاستعمار.

دوم ديشان: الميافيزيك والشيوعية

كتب ديدرو، في رسالته إلى صوفي فولان المورعة في ١١ أيلول ١٧٦٩، يقول: "حضرت، أمس، عشاء فريداً جداً: فقد أمضيت كل النهار، تقريباً، لدى صديق مشترك، مع راهبين لم يكونا شيئاً سوى مزمزمين. أحدهما قرأ علينا الدفتر الأول من مطول في الإلهاد جريء جداً وقوي جداً، مليء بأفكار جديدة وجريئة... ومهما تكن آراء المرء، فلسه، دائماً، طباع عندما يمضي ثلاثة أرباع حياته في الدراسة، وأراهن على كون هذين الراهبين الملهدين هما الأكثر استقامة في ديرهما". أحد هذين الراهبين الملهدين كان دوم ديشان الذي قال ديدرو عنه، في رسالة أخرى إلى صوفي، أنه جعله "قرأ أحد أكثر ما عرضه من كتب عنفاً وأصالة. إنه فكرة حالة اجتماعية تصل إليها انطلاقاً من الحالة الوحشية، مروراً بالحالة المتمدنة التي نمتلك، لدى الخروج منها، خبرة مختلف أهم الأشياء وتصور، أخيراً، أن الجنس البشري سيكون شيئاً ما دام هناك ملوك وكهنة وقضاة وقوانين وكلمة عاصي، وكلمة محاصك وكلمتا رذيلة وفضيلة".

فلم يكن دوم ديشان (١٧١٦-١٧٧٤)، إذن، مجرّداً في قرنه. فهناك تلميحات إلى شخصه وأفكاره تظهر في مراسلات دلبير وروسو وفولتير. وفي عام ١٧٦٩، نشر كتابه "رسائل حول روح القرن": ولنفسهم، من ذلك، "للمنظومة الفلسفية الحالية وغمر المنطقية". وفي عام ١٧٧٠، نشر كتاب "صوت العقل ضد عقل الزمان، وخاصة ضد عقل مؤلف *منظومة الطبيعة* البارون دولباخ". وفي عام ١٨٦٤، فقط، اكتشفت في مكتبة هواتيه البلدية، نسخ مخطوطة من بعض كتب دوم ديشان: "مقدمة" لاحقة، احتمالاً، لعام ١٧٧٠، "تأملات ميتافيزيكية أولية" التي تعود إلى تاريخ غمر مؤكد و"موجز في أربع أطروحات" مكتوب حوالي عام ١٧٧٢-١٧٧٣ و"سلسلة الحقائق المطورة" المكتوب عام ١٧٧٣. والواقع أن كل هذه النسخ لم تكن تحتوي إلا على مداخل وملخصات: فمنهوب دوم ديشان لم يكن يظهر، فيها، إلا في مقاطع وموجزات. وكان ما زال ينبغي إيجاد "الملاحظات للميتافيزيكية" و"الملاحظات الأخلاقية"، على شكل مطولين خرجا إلى النور، عام ١٩٣٩، في مكتبة هواتيه البلدية، على أيدي ج. توماس وف. فتوري اللذين تابعهما هنا. وهذا هو الأساس من المؤلف في وجهه المزدوج، الميتافيزيكي والأخلاقي. وقد رسم، في "الملاحظات الأخلاقية"، مخطط هذا المجتمع الذي لا يوجد، فيه، ملوك ولا كهنة ولا قضاة ولا قوانين ولا كلمة *عاصك* ولا كلمة *عاصتي* ولا ردائل ولا فضائل، "سאלات الفوضى" هذه التي كانت تسمى ديلرو.

ويبدو أن دوم ديشان قد أنضج، بموجب علاقاته بروسو، بمثل مذهبه منذ عام ١٧٦١. وفي عام ١٧٧٠، حلته قراءة "منظومة الطبيعة" على تعديل "مقدمته"، و"ملاحظاته"، أيضاً، دون شك. ولو أمكن لمؤلف هذا الكتاب أن ينشره لاحقاً، احتمالاً، على "المقدمة" و"الملاحظات الميتافيزيكية والأخلاقية". أما بالنسبة لعنوان المجموع، "المنظومة الحقيقية"،

فإنه يعود، بأعظم الإلحاح، إلى ما تحت قلم دوم ديشان. إلا أنه يتفق له أن يستعمل، أيضاً، "كلمة اللغز الليتافيزيكي والأخلاقي": هل ينطبق هذا العنوان على مقطع أم على المؤلف كاملاً؟ إننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال.

ولا نعرف، في نهاية المطاف، عن دوم ديشان، نفسه، سوى قليل من الأشياء. فقد نشر نفسه، في ٨ أيلول ١٧٣٣، في دير "مونتروي-بيلاي" البندكتي الصغير حيث بدا أنه انقضى القسم الأعظم من حياة محاطة بما يكفي من الاحتياطات من أجل أن لا يكون هناك للرهبان والرؤساء ما يقولونه. وكان أبرز حدث هو لقاءه بالمركز دو فوايه، ابن الكونت دارجنسون، الذي نفاه لويس الخامس عشر، عام ١٧٥٧، وابن أخ المركز، مؤلف "المذكرات". وقد نصب هذا الضابط الشاعر والفيلسوف نفسه حامياً، ثم صديقاً، وأخيراً تلميذاً للأخ البندكتي. واعتباراً من ١٧٦١ أو ١٧٦٢، لم يجد دوم ديشان، في قصر الدردار، مقبر أسرة دارجنسون، في بواتو (في محافظة فين الحالية)، استقبلاً عطوفاً، فقط، بل، أيضاً، معجبين وتلاميذ. وبدا مذهبه محمداً منذ ١٧٦١، في خطوطه الكبرى على الأقل. وفي تاريخ ٨ أيار ١٧٦١، تظهر في مراسلات روسو، أول رسالة من السيد دوبارك، وهو الاسم المستعار للبندكتي الخنز الذي كشف القناع في الرسالة الرابعة فقط: فندوم ديشان الذي صاغ "منظومته"، كان راغباً في التعريف عنها. وقد انقطعت هذه المراسلة في ربيع ١٧٦٢ بعد أن أعلن مؤلف "العقد الاجتماعي" و"إميل" خارجاً عن المجتمع.

وكذلك كانت قصرة العمر علاقته التي بدأت، عام ١٧٦٤، مع هلفيسوس ومع دالمبر، عام ١٧٦٧ دون شك، وأخيراً مع ديرو عام ١٧٧٠. وفي ذلك العام نشرت "رسائل حول روح القرن" ضد روح القرن التي تمضي "مدمرة ومهذبة" دون أن تبالي بوضع أدق منطوق في

حماستها التدميرية. وكان للموسوعيون وأصدقائهم مقصودين بصورة خاصة، وعلى هذه الصورة فهم الأمر، حقاً، من جانب ديدرو الذي طالب لمولف "الرسائل" بـ "عشرين جلسة". إلا أننا نقرأ، بين السطور، مقاصد غير تقليدية: "منذ ألفوف السنين والدولة السياسية موجودة بكل أنواع الدساتير المختلفة، فهل أحرزنا تقدماً؟".

وفي عام ١٧٧٠، نشر كتاب "منظومة الطبيعة" للبارون دولباخ: وقد أحدث لدى دوم ديشان انطباعاً عميقاً. وفي العام نفسه، ١٧٧٠، نشر "صوت العقل ضد عقل الزمان وخاصة ضد عقل يولف منظومة الطبيعة" مستعيذاً فيه، ومضاعفاً الانتقادات التي سبقت له صياغتها في "رسائل حول روح القرن" ضد كل جسارات الفلسفة وكل ضروب ضعفها. وقد كتب فولتر، هذا الصدد، إلى كوندورسييه، في ١١ تشرين الأول ١٧٧٠، يقول: "كل هذه الصرخات ستلاشى وتبقى الفلسفة". وكان ذلك هزباً من المسألة. فالإلحاد يحضر، في نظر دوم ديشان، بمهاجمته القوانين الإلهية دون التجرد على مس القوانين البشرية، ثورة غير ذات فائدة: فلا يمكن للمجتمع للتمدد أن يدوم دون دين، وسوف يكون الملحنون بحرين، بعد إلغاء الدين، على إعادته بشكل ما نظراً لعدم قدرتهم على إلغاء القوانين وإعادة البشرية إلى حالة المساواة والمشاعة المطلقة. فالإلحاد الفلسفي يدير ظهره للحس السليم بقصره نقده على الصعيد الميتافيزيكي، وحده، موفراً الصعيد الاجتماعي. "كان في أول أغراض العناية الإلهية، بموجب اللاهوت نفسه، أن يكون كل البشر متساوين وكل الخيرات مشتركة وأن يكون الإنسان في ظل القانون الطبيعي لو لم يكن الإنسان قد وقع في الخطيئة".

والنقطة الأساسية هي أن ميتافيزياء دوم ديشان تعارض، في روحها ومنهجها، فلسفة الموسوعيين. وكان موقفه، دائماً، وهو المعادي للمسيحية والإلحاد الفلسفي معاً، الدلالة على الخطأ. إلا أنه إذا كان دوم

ديشان يحارب المسيحية مراراً، فقد هاجم، دون قناع، الفلسفة الحسية والمادية. ومن هنا جاء سوء تفاهمه الأساسي مع الفلاسفة.

وفي كانون الثاني ١٧٧٤، مرض دوم ديشان في قصر الدردار، وقد نقل إلى ديره حيث توفي وفاته دينية في ١٩ نيسان.

يضم عمل دوم ديشان قسمين: الأول هو الذي يقدم، فيه، المؤلف، تصوره عن الكينونة، "الملاحظات الميتافيزيكية". والقسم الثاني هو "الملاحظات الأخلاقية"، حيث يرسم الخطوط الكبرى لمجتمع استعاد قواه بمعرفة الحقيقة الميتافيزيكية. ولم يتوقف دوم ديشان عن تأكيد وجود صلة لا تنفصم بين هذين القسمين: فمن قبيل خيانة فكره أن يحمل أحد هذين الوجهين لمصلحة الآخر. إلا أن الثاني أهم من وجهة النظر التي تشغلنا.

لقد رأى أ. بوسر، مكتشف دوم ديشان عام ١٨٦٤، فيه ديكارتياً سابقاً على هيغل ورأى في فلسفته، سوابق الهيغلية. إن هناك، في هذا العمل، دون شك، جهد بناء ديكارتي انطلاقاً من التقليد المسيحي والفلسفة الحديثة معاً. ولكن رؤية دوم ديشان للتاريخ هي رؤية هذه وتلك: فالتاريخ ليس سوى سلسلة طويلة من الأخطاء والجرائم لا يمكن أن ينجتها سوى عهد سلام وحقيقة. وهذه رؤية لا تاريخية غير قادرة أن تتصور تطوراً. فالتاريخ سيفلق مع حلول الحقيقة ويتجمد في هناء أبدي.

وقد بقيت الميتافيزياء واللاهوت في قلب فلسفة دوم ديشان. فلم تكن ديكارتيته منهجاً، أداة معرفة. وقد حاول بناء ميتافيزياء قائمة على مدلول المتضادات (الـ "نعم" والـ "لا" للطلقان) والوصول إلى تفسير ديكارتيكي للواقع عن طريقين مختلفين. وكونه لم يترصل، قط، إلى اكتشاف مبدأ أساسي وحيد وكون عناصر عديدة ذات أصل لاهوتي وديني قد بقيت في فكره يشيران إلى حدود نظامه الفلسفي.

ويقدم فكر دوم ديشان الاجتماعي السمات نفسها التي تميز ميتافيزيائه:

مزيج من اللاهوت والإخاد. فقد كان، كرجل من الأنوار، يعد الدين ميراثاً من قرون الظلمات. وكان، كلاهوتي، يعارض فلسفة زمانه غير القادرة على إضاءة أعماق النفس البشرية. وقد اتوى بناء منظومة سماها، هو نفسه، "الإخاد للتور".

ويبقى نقد الفلاسفة للدين سطحياً وغير كامل: فهم يهاجمون عارض المرض، لا المرض نفسه. فيجب الكشف في المجتمع عن سبب الأمراض التي تنهك البشر: والملكية والطفان المخبوء في كل نواحي المجتمع هما مصدر العيوب للأخوة على الدين: وهو ليس سوى أحد هذه النواحي. فيجب تدمير المجتمع بكامله، وليس الدين وحده، وإحلال مشاعية لا يحكم واحد، فيها، كسيد و يكون، فيها، الجميع متساوين عمل الحالة الاجتماعية المبينة على قوانين هي رموز للقمع. فحالة القوانين، حالة الشقاء، يجب أن تترك مكانها لحالة الأخلاق، وهي حالة سعادة تستطيع، وحدها، الاستجابة لأمنيات فلسفة القرن. والمراحل الأساسية التي يمر بها المجتمع للوصول إلى صورته النهائية ثلاث. هناك الحالة الوحشية أو الطبيعية، أولاً: وقد كانت، بالنسبة للبشر، "حالة احتشاد أو حالة مجتمع مبتدئ". وقد عاشوا كحيوانات قبل أن يتجمعوا في مجتمع: "حالة تفكك دون أي اتحاد سوى اتحاد غريزي، وهي الحالة الوحشية إلى نقطة معينة".

وجاءت حالة القوانين بعد ذلك: "حالة التفكك الأقصى في الاتحاد". وقد قادت الإنسان، فيه، "حاجته إلى التجمع"، "صورته للتميزة وأصابعه العشرة". "نفوذ القوي على الضعيف، للها على الأقل مهارة، وهو ما تدلن له حالتنا الاجتماعية بالامساواة الأخلاقية أو الاجتماعية التي تشكلها والتي تجعل منها، إذ اندفعت إلى نقطة متطرفة، فضلاً، منذ آلاف السنين، أسوأ حالة ممكنة على الرغم من الخير والمزايا التي يمكن أن توجد، فيها، والتي توجد، فيها، بالضرورة: ذلك أنها لن تبقى دون

ذلك". وتبين أمراض البشرية وعبور الحالة الاجتماعية يؤدي إلى ثورة كلية. وضروب بؤس الإنسان على هذه الأرض، وهي موضوع القسم الأول من "الملاحظات الأخلاقية"، مفصلة دون أصالة كبيرة. وهذا التحليل يستمد مصدره من التقليد المسيحي أو من فلسفة الأنوار. وأصاته هي في كونه مركزاً حول فكرة "الأمر"، أي الدولة: فكل ردائل المجتمع تعود إلى وجود القوانين نفسه، إلى قسرها وطيافها. وكان دوم ديشان يلح على الدور الاجتماعي للكاهن والجندي في آلية القمع. وقد بذل جهده لتحليل الوجوه الفلسفية لـ "الطموح إلى السيطرة"، لإرادة القوة.

وتأتي حالة الأخلاق في المرتبة الثالثة. وقد غدت ممكنة بفضل الحالة الاجتماعية التي أعطت البشر الحاجة إلى التأمل في حالة أفضل و"الأمل الذي هو أقل حمية مما يظنون في الخروج منها للانتقال إلى الحالة الاجتماعية المعقولة التي أسميها حالة الأخلاق أو المساواة، أو حالة قانون طبيعي أخلاقي هو أفضل، بلا مرء، من الحالة الوحشية". أو أيضاً، "حالة اتحاد دون تفكك هي حالة الأخلاق، الحالة الاجتماعية دون قوانين. وهذه الحالة الأخيرة هي التي تستطيع، فيها، الحقيقة، وحدها، أن تقومنا والتي تزايدنا بعداً عنها دون أن نكون، فيها، من قبل، أبداً والتي يجب أن يعيشها البشر إذا أرادوا أن يكونوا، بعد، سعداء بقدر ما كانوا أشقياء حتى الآن".

إن اكتشاف "النظام الحقيقي" هو الذي يفتح، به، الدرب المؤدي إلى حالة الأخلاق. فالإنسان المتحرر من أخطائه وضروب رعبه ناضج للهناء على الأرض وأمل البنية في متاوله الآن. إنه يستطيع بلوغه بفضل مجتمع كامل تفتي، فيه، الملكية والقوانين. ويزول الخوف من جهنم، فليست الخطيئة الأصلية سوى أسطورة تخفي ذكرى أزمة البراءة. وقد كان الدين مرتبطاً، بالضرورة، بحالة القوانين. ومع حالة الأخلاق، يزول

الدين والمجتمع، ويزول، في الوقت نفسه، الرعظ الأخلاقي الذي ليس هو سوى انعكاس للنظام الاجتماعي. وتسود غاية الدين والإله إلى غاية الخير والشر: فلا يعود لهما معنى في مجتمع متساوين، في حالة سعادة كاملة. وهذا موقف أكثر جذرية من موقف الفلاسفة الذين كانوا يحاربون الأخلاق الدينية باسم أخلاق جديدة. فقد كان دوم ديشان يريد تحرير البشر من فكرة الخير والشر نفسها.

وحالة الأخلاق موصوفة في القسم الثاني من "الملاحظات الأخلاقية". "إذا أردنا تصوير حالة الأخلاق سلفاً، فما علينا سوى تصوير البشر خارج المدن، يتمتعون، دون عواقب، دون قوانين، دون خصومة، بالوفرة، بالصحة، بكل القوة ضد كل ما يمكن أن يضرهم، بكل طمأنينة النفس وبكل السعادة التي يمكن للحياة الريفية والمساواة الأخلاقية ومشاعية الخيرات، بما فيها مشاعية النساء، أن توفرها لهم، وستوفرها لهم حتماً". فسوف يكون للبشر حياة جسدية سعيدة، "حيث لن يعرف أمر ولا طاعة. سوف نقضي أيامنا في وفرة الضروري، دون **عاصتك وخصمتي**، عاملين دون تعب، يسر قليل من النفقات، معتدلين دون المميز، بمتعة دون تخمة، بصحة دون طيبب، حياة طويلة دون شيخوخة، ودياً دون صلوات خاصة، اجتماعياً دون الخوف منا، بإطراد دون ملك، بطمأنينة دون قلق ولا ألم روحي، دون التعوف من غيبات من حالتنا، دون الخوف من أن نكون أقل راحة، دون رغبة في أن نكون أفضل، دون أن نحسد، نظراً لسيادة المساواة، أشباهنا على وضعهم..." "لن يعود البشر، في حالة الأخلاق، موزعين، أبداً، إلى أسر مختلفة كما هو الأمر بيننا، ولن يكون الأبناء لرجل وامرأة معينين، حصراً، بل للأسرة الكاملة التي سوف يضمها كل مسكن طبيعي للبشر، وأعني: كل قرية...". "ويجب أن أقول، أيضاً، أن النساء سيكون للرجال ما هم الرجال بالنسبة للنساء: غير مشترك دون أن ينجم عن ذلك أية عاقبة،

أدنى تفكك". وسوف يتبع كل واحد، في حالة الأخلاق، ميله، ولن يكون أي شيء عملاً لأن العمل سيتحول إلى متعة، ولن يكون الموت سوى "مساء يوم جميل".

إنها رؤيا حقيقة تلك التي يقدمها دوم ديشان إلى البشر بكشفه لهم عن كلمة اللغز الميتافيزيكي والأخلاقي: "حالة القانون الطبيعي الأخلاقي هي المخلص الذي يجب أن نتظره". وعندما تتصفح القسم الثاني من الملاحظات الأخلاقية، نلاحظ القوة التي رفضت، بها، كل الحضارة وأدين، بها، كل مجاهد في اتجاه التقدم.

إن مكانة دوم ديشان في التيار النقدي الطوباوي للقرن الثامن عشر فريد في غاية اللطاف. ويمكن، دون شك، أن نشير، في نظامه، إلى الكثير من السمات المشتركة بين كل الطوباويين تقريباً، وأولها التفاضل. وبعبارة أدق، لم يكن يمكن لمثل الحياة الدورية الأعلى أن لا يوجه تفكيره: "روح ترك التملك هذه التي كانت، إلى حد ما، روح المسيحيين الأوائل وموسسي الرهبانيات". وقد كان الأمر مثلاً مع الكاهن ميسليه الذي ذكر بأن الدين المسيحي أراد، في بدايته، رد أتباعه "إلى هذا النوع من الحياة المشتركة الذي هو الأفضل والأنسب للبشر". وهؤلاء البشر، كان دوم ديشان يريد لهم أن يفتحوا في حياة سميعة، في شريعة طبيعة تتفق مع قوى العالم العميقة، تاركين حاجاتهم الأساسية تروى، متعلمين، من جديد، العفوية والفرح اللذين ضفطهما التقيود الاجتماعية والأخلاقية أو أجهلتهما. وهذه "صوفية طبيعية"، على حد قول ج. توماس ر. فرنوري، لا تغلو من الإعلان عن ريتيف دو لا بروتون الذي أراد أن يرى الطبيعة والحب من سيادة الامساواة الطويلة. ويمكن أن نضع هذه التشابهات.

إلا أن دوم ديشان غير قابل للاستئصال، معزولاً في قرنه. وإذا كانت عناصر من فكره يمكن أن تبدو شائعة، فإنه قد جمعها، على الأقل، حول

منظومة فلسفية متلاحمة وأصيلية. وإذا لم يكن إلحاده استثنائياً بين رجال الكنيسة في القرن الثامن عشر، فقد كان، على الأقل، الوحيد الذي بحث، بين عقائد المسيحية ورموزها، عن مبادئ إلحاد جنري. وإذا كان نظامه معاكساً، بصورة أساسية، للعالم الكنيسة وقواعد الحياة الديرية، فإنه يبدو، على الأقل، همرة لها. ومن هنا جاءت، في نهاية التحليل، أصالة دوم ديشان. ومن هنا، أيضاً، جاء فشله مع الفلاسفة. لقد كانت الميتافيزياء الديالكتيكية تتضمن أسس الحقيقة بالنسبة إليه، وكانت لفظية خالصة بالنسبة إلى الآخرين. وربما كان روسو، المعادي للتقدم بدوره، الوحيد الذي كان من شأنه أن يقدره. وإذا كان التأمل النقدي لدوم ديشان قد تطور في المجال الأيديولوجي العام للأنوار، إلا أن ذلك كان من أجل دحض "عقل الزمان" والعمل على إقناع بعض مؤلفي الأنظمة. وإذا كان قد خاض المعركة نفسها من أجل الحقيقة، فإنه خاضها بأسلحة أخرى. وإذا كان، كأخرين كثيرين في زمانه، قد بنى طوباوية، فإن ذلك كان على أسس الميتافيزياء والديالكتيك.

إنه فيلسوف دون شك، ولكنه فيلسوف كنيسة ودير، كما يقول توماس وفنتوري مدققين، وفيلسوف ريف فوق ذلك. إن دوم ديشان الذي كان فيلسوفاً عاش في تباین مع فلسفة زمانه ومؤلف منظومة تميزها القوة والوحدة يتصب منفرداً بين الإصلاحيين الاجتماعيين والمفكرين الطوباويين في قرن الأنوار.

الأخلاص الاجتماعية والتحليل الاقتصادي

الفلاسفة والموسوعيون: المحافظة والإصلاحية المتصورة

لم يكن ينبغي أن نشهر، من بين الطائفة الفلسفية، إلى البهريريك فونتينر، في هذه الحالة، لو لم يكن خصماً عنيداً لكل مساس بحق الملكية وبالتنظيم الاجتماعي الذي أفاد منه، وهو للاك العقاري والمضارب البارع، أشد

الفائدة. فقد دافع، منذ "الاجتماعي" (١٧٣٦)، في هزل لطيف، عن النظام القائم. "أحب الشرف وحق النبالة". وفي "الدفاع عن الاجتماعي" (١٧٣٧)، هاجم الأخلاقيين والمساويين. "اعلموا، خاصة، أن شرف الفتي يجعل الفقير يعيش. إنه يشهد على ازدهار الإمبراطوريات". وتؤلف مقالات "المساواة" و"الاقتصاد العام" و"الملكية"، في "قاموس الفلسفي" (١٧٦٤)، تقريراً حقيقياً للمحافظة الاجتماعية. فاللامساواة ضرورية طبيعية. "من المستحيل، في كرتنا النصف، أن لا يكون الناس الذين يعيشون في المجتمع مقسومين إلى طبقتين: طبقة الأغنياء الذين يحكمون، وطبقة الفقراء الذين يخدمون". وقد امتدح فولتر، هنا، الشرف وذم القوانين التضييقية التي تمس بالملكية. ففي "الرجل ذو الأربعين لسرة" (١٧٦٨)، دافع فولتر، في هجومه على نظام الضريبة الموحدة الذي كان يحبه الفيزيوقراطيون، عن النظام الاجتماعي القائم: فاللامساواة، فيه، هي مصدر الفعالية والتقدم. وقد كتب فولتر، في مقالة "الملكية" من "قاموس الفلسفي"، يقول: "الحرية والملكية"^(١)، تلك هي صرخة الإنكليز. وهي أفضل من سان جورج وحقى ومن سان دينيز ومن جوا: تلك هي صرخة الطبيعة". وفولتر هو طباق الطوباوية: فكانديد يهجر الحديقة الغناء من أجل العمل الإنتاجي ويزرع حقله (كانديد أو التفأل: ١٧٥٩).

كانت مشاغل "الطغمة الموسوعية والمولباخية" معادية للدين خاصة. وجاءت الوحدة من الانتماء إلى أخلاق نفعية وحسية، أخلاق للسعادة. والموسوعيون للمتفلسون حرة في ميدان الأخلاق والدين هذا كانوا، مع ذلك، أشد حذراً على الصعيد الاجتماعي والسياسي. فقد أرادوا تلمذ المستبقات الدينية والأخلاقية، وليس شفاء أمراض المجتمع. وتضم

١- بالإنكليزية في الأصل. (المترجم)

للموسوعة أكثر النظريات تنوعاً حول هذا الموضوع نفسه. فمقالة "لاسينغونيا" (سبارطة) حماسية، وتلك للمكرمة لـ "جمهورية" أفلاطون معتدلة، ولكن مقالتي "الاقتصاد السياسي" و"الأعباء" تناقضهما. ومقالة "الملكية" عادية على الرغم من أن دلبس قد ندد في الـ "خطاب التمهيدي" بـ "حق اللامساواة البربري هذا" للناقض لحق جميع البشر، بالتساوي في كل مزايا المجتمع. ولا شك في أن رئيسي "الطفمة"، دلبس وديدرو، هولباخ وهلفيسوس، يسلمون، جميعاً، بحالة الطبيعة والمساواة البدائية بين البشر: وهو تأمل أخلاقي دون مدى عملي. فكلهم يقبلون ضرورة المجتمع الحالي. وهم، في أحسن الأحوال، يشيرون إلى أن ليس كل شيء كاملاً فيه ويهاجمون بعض عيوبه، ولا سيما المساواة القصوى في الثروات: وهذا تدريب لحساسيتهم أكثر منه نظرية منهجية.

ونحن نعرف الصورة التي تركها ديدرو عن نفسه في رسالته إلى صوفي فولان في ١١ آب ١٧٥٩. "رأس لانفري على كتفيه كديك كنيسة في أعلى برج ناقوس: فهو ليس ثابتاً، قطع، في أي مكان". فديدرو، كفيلسوف، لم ينضج، في منظومة ناعحة، رؤية متماسكة للمجتمع: ففكره يقى ملياً بالتغيرات والتناقضات.

وقد نسبت "مجموعة قوانين الطبيعة"، في حياة مؤلفها موريلي بالذات، إلى ديدرو. ومع ذلك، فقد كان ديدرو، في "دحض مؤلف هلفيسوس وعنوانه الإنسان" (١٧٧٤) ينتقد الوسائل التي اقترحها هلفيسوس لخفض اللامساواة، مصرحاً بأن حالة الطبيعة ليست، البتة، أفضل من حالة المجتمع. وأخ، في كتابه "مقاطع ألفتت من حقبة فيلسوف"، على الاحترام للطلّسق الواجب للملكية: ففي المجتمع، لكل "ملكيتة"، نصيب من الثروة العامة هو سيده، وسيده للطلّسق، هو ملك عليه، ويستطيع، إذن، استتماله، بل وإساءة استعماله، على هواه.

ولكن ديدرو احتفظ، طيلة حياته، بالحنين إلى طفولته في وسط لانفسر

الحرفي بقيا على صلوات متينة مع أسرته ومديته. بالنسبة لي، أنا من بلدي". وبقيت صورة "رب الأسرة" حية، دائماً، في قلب الفيلسوف: الثلاثة الفاضلة لزوج طيب وأب طيب ومواطن طيب، كما هي للثل الأعلى لحياة موزونة، مكرسة، كاملة، للعمل، حياة حرة واثق من قيمه وفهمه بفضائله. هذا الديدرو الحسني تبين، بآلم، في "مبادئ الفلسفة الأخلاقية" أن الموز بين البشر يحكم على بعضهم بالتعب في حين أن آخرين يسمون من تعب الأولين وعرقهم". وهذا الديدرو، نفسه، عرض، في محاضرة "أبي وأنا" باقتناع، واجبات الغنى الاجتماعية. ويتساءل ديدرو، أيضاً، في "دحض هلفيسوس"، عما إذا كان يحتمل أن يوجد، في الحضارة، "حد أكثر مطابقة لغناء الإنسان، عامة، وأقل بعداً عن الشرط الوحشي مما يجري تخيله. كيف العودة إليها عندما نبعد عنها، وكيف البقاء، فيها، عندما نصير إليها؟". وربما كان الأمر يدور حول إيجاد "وسط بين الحالة الوحشية وحالتنا للتمدنة للدهشة".

وكان ديدرو قد مضى أبعد من ذلك بكثير في نقده للمجتمع ومستقبلاته، قبل سنتين من "دحض هلفيسوس": ففي عام ١٧٧٢، كتب "تكملة سفر بوغانفيل أو الحوار بين أ. و ب. حول عاقبة ربط الأفكار الأخلاقية ببعض الأفعال الجسدية التي لا تتضمنها" (لم ينشر الكتاب إلا عام ١٧٩٦): "آه يا سيد بوغانفيل! أبعد مركبك عن شواطئ هؤلاء الشاهدين الأبرياء والمضطربين! إنهم سعداء ولن يمكنك إلا الإضرار بسعادتهم. إنهم يتبعون غريزة الطبيعة وأنت سوف تمحو هذا الطابع الهيب والمقدس. كل شيء للجميع، وأنت سوف تحمل إليهم التمييز للشورم بين خاصتك وخاصتي. نساؤهم وبناتهم مشتركات، وأنت تشعل بينهم هيجانات الحب والغيرة". في تلخيصي، "لم يكن هناك شر في نظر الرأي العام والقانون خلاف ما كان شراً في طبيعته. الأعمال والقطاعات كانت تجري بصورة مشتركة. وكان معنى لللكية، فيها،

ضيق جداً، والجزيرة، بكاملها، كانت تقدم مشهد اسرة واحدة كبيرة العدد... ففى أن يتوقف التسامح السعيد حيث هو".

وكان ديرو يحاول، في "التكملة"، تحليل أسباب شقاء الإنسان الاجتماعي الخاضع لقوانين دينية وقوانين مدنية متناقضة فيما بينها ومع الطبيعة، وبالتالي، "لرغم على أن يخترق، بالتناوب هذه المجموعات الثلاث من القوانين التي لم تنضق قط". فيجب تأسيس القوانين على المجموعة الوحيدة للنقوشة في قلب الإنسان، المجموعة الطبيعية.. وليس معنى ذلك أن ديرو قد آمن بتفوق للتوحش على للتمدن ولا أنه نادى بالعودة إلى حالة الطبيعة. لقد كان يبين، فقط، أن المجتمعات البدائية تقدم للإنسان فرص مسعادة أكثر من مجتمع تسوده اللامساواة وطنيان القوانين السيئة. أما القوانين الجيدة، فهي تلك للطائفة للنظام الطبيعي وتصر عن الإرادة العامة للنوع. وكانت الأسطورة التاهيتية تسمح لديرو بالتنديد برذائل مجتمع فاسد. فالطوباوية كانت ترد إلى الواقع بتعريفها جذور للمرض الاجتماعي.

والنتيجة التي وصلت إليها "التكملة"، بعد كل هذه الجسارات تبقى، مع ذلك، محيية للأمال. فعندما سأل أ. عما إذا كان ينبغي العودة إلى الطبيعة، أجاب ب. قائلاً: "كلاً! سوف نتحدث عن القوانين غير العاقلة إلى أن تصلح، وفي انتظار ذلك، سوف نخضع لها. فالذي يخترق، بسلطته، قانوناً سيئاً يسمح لكل شخص آخر يخترق القوانين الجيدة. فكرون للمرء مجنوناً مع المجانين أقل عواقب من كونه عاقلاً وحده". والزمن، وحده، يستطيع أن يؤدي إلى تغير في القوانين والطباع. وفي انتظار ذلك، من المناسب الخضوع للنظام القائم. وهذه توصية جوفاء بعد هذا التطرف في الخيال الفلسفي.

إلا أن فكر ديرو يجنر في السنوات الأخيرة من حياته. فإليه يجب أن نرجع أبض صفحات "التاريخ الفلسفي للهندين" بالحياة: التنديد

بالاستبداد، بعدم التسامح، بمبادئ أخلاق مادية. فقد بسدا على
الـ "المبحث في عهدي كلوديوس ونيرون" (١٧٧٣) و"تقريب رابنل"
(١٧٨٣) أنهما يدمغان التخلي عن الأوهام الإصلاحية بوصفها ذنابات
خلقية من أجل اللجوء إلى العنف الثوري. ولكن هل نحن، هنا أيضاً،
أمام نزوة فلسفية أم أمام اقتناع عميق؟ ربما كنا، معاً، أمام الاثنين
المترشحين لدى هذا الرجل الشيطان.

وكان موضوع الفلسفة، لدى هلفيسميوس (١٧١٥-١٧٧١)، رسول
أخلاق للصلحة الشخصية، من مطوله "حول الروح" (١٧٥٨) حتى
مطول "حول الإنسان" (١٧٧٢)، سعادة الجنس البشري. ورسم لنفسه
برنامجاً هو بناء علم للإنسان حسب منهج الفيزياء الوضعية. وينس، في
هذا المشروع الأساسي، نقد المجتمع الأرستقراطي: فامتياز النبالة يمي،
جنرياً، الوصول إلى مجتمع قائم على تناغم المصالح. ولهذا هو وضع
الطريق إلى مجتمع لن يستطيع، فيه، أحد أن يصبح سعيداً دون أن يعمل،
في الوقت نفسه، بسعادة الآخرين. ولكن على أي شيء تقوم السعادة
العامة وكيف السبيل إلى تأمينها؟ "لا يوجد مجتمع يستطيع كل
المواطنين، فيه، أن يكونوا متساوين في الثروة والقوة. فهل يوجد مجتمع
يستطيعون، فيه، أن يكونوا، جميعاً، متساوين في السعادة؟ إن قرائن
حكيمة تستطيع، دون شك، أن تحقق معجزة هاء عام". وقد تبين
هلفيسميوس انقسام المجتمع إلى طبقتين، الأولى متخمة في حين ينقص
الأخرى الضروري. "لا تتوقف سعادة الشعوب وشقاؤها، أبداً، على
كتلة الثروات القومية للفاوتة الحجم، بل على توزيعها للفتاوت في
تساويه". "لا يوجد، في معظم الأمم، إلا طبقتان من المواطنين: الأولى
ينقصها الضروري، والأخرى متخمة بالنافل. والأولى لا تستطيع الرفاء
بحاقها إلا بعمل مفرط". والملاج هو مضاعفة عدد للملاكين بتقسيم
جديد للأرض. إلا أن هذا التقسيم، فضلاً عن كونه صعب التحقيق،

يحتوي على سيطرة انتهازك أقدم الحقوق، حق الملكية، "إله الإمبراطوريات الأخلاقي" الذي لا يستطيع المجتمع أن يبقى دونه.

فسوف تكفي الحكومة، إذن، "بالعمل على خفض ثروة بعضهم وزيادة ثروة الآخرين". وسوف تعمل على منع تركيز الثروات وضمان الوصول إلى الملكية للفقر. "هل لكل المواطنين ملكية ما؟ هل يمش جميعهم في يسر ويستطيرون، يعمل سبع أو ثمان ساعات الوفاء، بوفرة، بحاجاتهم وحاجات أسرهم؟ إنهم في أقصى سعادة يمكن أن يبلغوها". والتوزيع المتساوي للسعادة بين المواطنين يفترض، إذن، قلداً أدنى من المساواة في الثروات. وإن ملكاً متورداً مهتماً بتشريع جيد يعطيه مطول "حول الإنسان" نموذجاً له ربما تسأل ذات يوم ما إذا كان "للمعوز وطن حقاً... ما إذا كان توزيع للأراضي أدنى لمساواة مستترة، قط، عدداً غير محدود من البشر من الشقاء الحقيقي الذي تسببه الفكرة المبالغ فيها التي يكونونها عن هناء الفني".

إن محاربة التوزيع غير المتساوي للثروات المولدة للامتيازات، مع صيانة الملكية الخاصة هي، بصورة أساسية، برنامج هلفيسوس الاجتماعي. إنه لا يتجاوز، على الرغم من قوة بعض الانتقادات، أفق بورجوازية الستينات المتتورة. وهو مطبوع هذا التناقض الأساسي بين تبين الدواعي الاقتصادية والاجتماعية ونفي التطور التاريخي الناجم عنها: فالأراء هي التي تحدد، في نهاية المطاف، سمر التاريخ. ويرتد التطور الاقتصادي نفسه، إلى الأخلاق وإلى السياسة. فالأخلاق والتشريع يشكلان ميداناً واحداً. والنقد الاجتماعي لهلفيسوس وحده ما بالدواعي الطبقة تصل، في الأجل القصير، إلى إصلاحية متتورة، وفي أجل طويل جداً إلى الرؤية الطوباوية لبناء اجتماعي عقلاني وبمجرد: المساواة كهدف عمل المشرع.

ويقع فكر دولباخ في الخط نفسه: فالأخلاق والتشريع، غير القابلة

للفصل بينها، يجب أن نعهد لموسمات عقلانية مستضمن سمادة الإنسان.

والانجاء الاجتماعي للبارون دولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩)، "رئيس مضيبي بيت الفلسفة"، عافظ بصورة واضحة، سواء أكان ذلك في "منظومة الطبيعة" (١٧٧٠) أم في "النظومة الاجتماعية أو للبائى الطبيعة للأخلاق والسياسة" (١٧٧٣) أم في "حكم الأخلاق" (١٧٧٦): فعمله عمله موجهة، في جوهرها، ضد الدين الذي يجب استبدال الأخلاق الطبيعية به. إلا أن دولباخ وعى الصراعات الاجتماعية وعمياً دقيقاً: ولكن وجود الطبقات لا ينجم، في نظره، عن التطور المتزامن لقوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، بل هو ينجم عن عمل قوتين بتيقان الشعب في الجهل والتبعية، الدين والسلطة. "للكوك الذين ألتهم الديانة وأفسدهم كهنتهم أفسدوا، بدورهم، قلوب كل رعاياهم وقسموهم على أسس للمصالح وجعلوهم أعداء لبعضهم البعض... وهذه الصورة، انقسم المواطنون، في كل مكان، إلى طبقتين: الأولى للكونة من الجماهير كانت مقموعة. وكان الصلف والترف والمتع من نصيب إحداهما والعمل والازدراء والعوز والجوع من نصيب الأخرى". والصراعات الاجتماعية مدركة، بصورة أساسية، في وجوها الأخلاقية. ويصب النقد الاجتماعي على تأملات ذات صبغة أخلاقية، على "مجموعة قوانين أخلاقية" حسب تعبير دولباخ نفسه: امتداح للزراعة على اعتبار أن عمل الحقول هو أكثر الأعمال فائدة للإنسان، أكثرها قدرة على المحافظة على الطباخ، وربة بحماه التجارة.

ولا شك في أن دولباخ استعاد، هنا وهناك، للموضوعات للمعادة في فلسفة زمنة وهتف ضد اللامساواة والترف أم، ضد تحيز القوانين للفقير. والتصريحات ضد مبارطة وليكورغوس، ضد حالة الطبيعة واللساواة، لمصلحة الملكية، الحق البدائى، ونتيجتها: الثروة واللامساواة لا تدع أى مجال للشك في آراء البارون الاجتماعية: فماديتة الجزرية كانت تدبر،

جيداً جداً، أمر إصلاحية تحول متتورة.

الفيزيوقراطية وعصومها: حرية اقتصادية أم حق في الحياة؟

كتب فولتير، في مادة "القمع"، في قاموسه الفلسفي يقول: "حول عام ١٧٥٠، أخذت الأمة، وقد شجعت من الأشعار والترانيم والكوميديا والروحيات والقصص الخيالية والتأملات الأكثر خيالية، أيضاً، ومن المشاجرات اللاهوتية حول النعمة والاختلاجات تفكسر، أخيراً، في القمع". فحق ذلك حين، اتخذ النقد الاجتماعي والطوباوية وجهة نظر أخلاقية. وقد طرح علماء الاقتصاد، الآن، المسألة الاقتصادية في المرتبة الأولى: والمسألة الاجتماعية ليست سوى وجه منها. وقى عام ١٧٥٦، كتب كيسانى مقالة "المزارعين" للموسوعة، وفي عام ١٧٥٧ مقالتي "الحبوب" و"الضرائب". وفي عام ١٧٥٨، ظهرت "اللوحة الاقتصادية". ولكن مذهب الفيزيوقراطيين أقل أهمية، هنا، من الانتقادات التي انصبت عليه من وجهة النظر الاجتماعية.

والفيزيوقراطية، وهي منظومة معقدة جداً، تشكل المحاولة الأولى لاقتصاد سياسي يريد لنفسه أن يكون علمياً، محاولة في الأخلاق الاجتماعية العامة قائمة على مدلول المنفعة وللصلحة الشخصية. ويعود إلى الفيزيوقراطيين، في المجتمع البورجوازي، حسب ملاحظة ماركس، شرف تحليلها لرأس المال دون أن تمثل الفيزيوقراطية، مع ذلك، الأيديولوجية الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي. بل، بالأحرى، بعيداً عن ذلك، أيديولوجية المجتمع الرأسمالي الوليد الذي ما زال عصوراً في شبكة المخلفات الإقطاعية: "عهود ترحلت، فيها، الإقطاعية واتخذت، فيها، البورجوازية سمات إقطاعية" كما كتب ماركس. فقد كانت الرأسمالية تدخل، إذ ذاك، إلى الأرياف الخاضعة، من جهة أخرى، للاستغلال الإقطاعي. وتقابل الأيديولوجية الفيزيوقراطية هذا الدخول لطرائق

الإنتاج الرأسمالية إلى الزراعة. وكانت تمثل، فعلاً، في الوقت نفسه، انعكاس المجتمع وانقساماته وتبريرها بوصفها قائمة على وجود طبقات لكل منها وظيفة اقتصادية محددة: الطبقة المتحبة للكونة من كل الذين يزرعون الأرض، طبقة الملاكين العقاريين التي يهود إليها نتاج العمل الزراعي الصافي، وأخيراً الطبقة المقيمة، طبقة التجار والصناعيين وأعضاء المهن الحرة التي تعيش على المنتجات والخدمات التي تبيعها للطبقتين السابقتين.

إن الفيزيوقراطيين يقررون وجود هذا النظام ولا ينتقدونه. ولكنهم ينصبون للملكية وموازيتها، اللامساواة حقين طبيعيين للإنسان. "أمن الملكية هو الركيزة الأساسية لنظام المجتمع الاقتصادي". ذلك كان، بالنسبة لكيسنای، الرابع من "لبادئ العامة لحكومة مملكة زراعية" (١٧٦٧). أما بالنسبة لمرسیه دولا ريفير، في "النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (١٧٦٧)، فإن أول هدف للقوانين الوضعية هو "توطيد الملكية والحرية في كل ممتلكات الطبيعة والبدائية". والعمل المنتظم للقوانين الفيزيائية والأخلاقية التي أنشأها العناية الإلهية لضمان المحافظة على سعادة نوعنا واكتماله ومضاعفتها" يشكل ما يسميه كيسنای "النظام الطبيعي". وهو يولف أسس النظام الاجتماعي الذي سبق، لولا ذلك، على قوانين اعتباطية. والحرية والملكية والسلطة مصطلحات أساسية في كل نظام اجتماعي جيد التكوين. ويجب أن يكون الهدف الوحيد للتشريع هو العمل على احترام هذا النظام. ووظيفة الدولة هي السماح بالعمل الحر للقوانين الطبيعية.

ومن هنا، جاء تبرير اللامساواة: فهي ضرورة فيزيائية (المولاهب غير متساوية) كما هي ضرورة اقتصادية. وهي نتيجة للملكية الفردية المرفوعة إلى مرتبة حق طبيعي. وليس فيها ما يحرج النظام. ومن هنا، أيضاً، الأهمية الاجتماعية المولاة للثروة ولامتداد الملكية العقارية الكبيرة ودورها

الاجتماعي. وهي، في غاية اللطاف، إضفاء الشرعية على كل آلية بمنع مبنى على حقوق الإنسان الطبيعية التي ليست هي سوى حقوق الملاك. والملهب يتغير، قليلاً، مع تورغو الذي لم تعد الملكية، في نظره، قانوناً طبيعياً، بل مؤسسة مدنية تعبرها فائدتها الاجتماعية. وقد أقيمت من أجل الصالح المشترك، "والتمتع التام والكامل بها هو هدف كل تشريع". واللامساواة هي، أولاً، اللامساواة الطبيعية المحتومة بين المواهب. وهي، أكثر من ذلك، "عادلة ومفيدة" (رسالة إلى السيدة دوغرافيني، ١٧٥١). وعلاقات اللامساواة الاجتماعية ملازمة لتقسيم العمل وضروب تقدم الإنتاج. "توزيع المهن يقود، حتماً، إلى اللامساواة في الشروط".

ونحن، مع تورغو كما مع غيره من الفيزيوقراطيين التقليديين، يحدون عن الأنظمة الطوباوية التي حلم بها الطوباويون والتي يكون الدور للمعهود به إلى الدولة، فيها، هو، على وجه الدقة، منع نمو هذه اللامساواة المحدودة، هنا، شرعية ومفيدة: وهذه وجهة نظر تؤدي إلى نقد حق الملكية، مصدر ألف وذيلة والمضادة للمصلحة العامة. فالملكية، بالنسبة لبعضهم، تقع في النظام الطبيعي. أما بالنسبة للآخرين فهذا النظام هو مشاعية الحسرات. وعن هذا النقد الأساسي للمذهب الفيزيوقراطي تنحجم نتائج انصبت عليها، بمزيد من الدقة، للمساجلة.

وقد انصبت، قبل كل شيء، على تجارة الحبوب وهي نقطة أساسية في البرنامج الفيزيوقراطي. فيجب أن تترك للزراعة والتجارة الحرية الكاملة: وهذا مواز لحق الملكية وهو، بديهياً، مطابق للنظام الطبيعي. وقد كان الفيزيوقراطيون يؤيدون الليبرالية الاقتصادية، في حين كانوا، على الصعيد السياسي، أنصاراً للاستبدادية للتنورة. ومع تأكيدهم على عقم التجارة والصناعة، كانوا يريدون، دون أن يخلو ذلك من تناقض، ترك كل الحرية لهما. وقد كتب ماركس يقول: "التمجيد الظاهر للملكية العقارية يؤدي

إلى نفي هذه الملكية نفسها وإلى توطيد الإنتاج الرأسمالي". كانوا ينادون، إذن، بحرية العمل وحرية المرور. وفيما يتعلق بالحبوب، تجر حربة التحارة الأسعار المرتفعة المناسبة للملاكين، وبالتالي للأمة. فالإنتاج، وقد زادت قيمته، يجب أن "يتنامى". وهنا، يتحدث النقد باسم المصلحة المباشرة للعامل الذين لا تزيد أجورهم إلا بعد زيادة أسعار القمح، ونسبة أدنى. فهل يجب أن تحترم الملكية إلى درجة الإساءة إلى حياة جمهور الأمة؟ هل يجب أن يخضع حق الحياة لحق الملكية؟

أما بالنسبة للأجراء، فقد أعطى كيستاي أول صياغة لقانون الحد الحسوي الأدنى للأجور "سعر الأجور"، وبالتالي للنوع السقي يستطيع الأجراء الحصول عليها محددة ومختزلة إلى أدنى حد بالمنافسة القسوى الموجودة بينهم". وقد دقق في هذه الصياغة تورغو الذي افترق عن الفيزيوقراطيين التقليديين ممزاً بين طبقتين: "الأولى منتجة، أو طبقة المزارعين، والأخرى هي طبقة الأجراء أو الحرفيين". "فليس للعامل البسيط الذي لا يملك سوى ذراعيه وصنعه شيء إلا بقدر ما يتوصل إلى بيع ثبته للآخرين... وفي كل نوع من العمل، يجب أن يحدث، وذلك ما يحدث فعلاً، أن يقتصر أجر العامل على ما هو ضروري ليؤمن له معيشته" (تأملات في تكوين الثروات وتوزيعها، ١٧٦٦). والعدالة الطبيعية تضبط العلاقات بين الملكية والأجر، وتحدد، بأعدل ما يمكن، سعر العمل. وهنا، أُلح النقد على تواضع الأحمر الأدنى للعامل وصور حياته البائسة وثار ضد التأكيد القاتل إن مثل حالة الأمور هذه مطابق للحالة الطبيعية. وضد هذا النظام الطبيعي المزعوم، طوَلب التدخل الدولة.

وهناك مسألة الضريبة أخيراً. فالفيزيوقراطيون استنتجوا من تصورهم للنتاج الصافي، ذي المنشأ الزراعي حصراً، ضرورة إقامة الضريبة، بصورة أساسية، على الزراعة: وهي تقع، بالضرورة، على الملاكين على اعتبار أنهم، وحدهم، الذين يتصرفون بالنتاج الصافي. وفي جميع الأحوال، يجب

أن تكون نسبة الضريبة بحيث يكون شرط للملاكين العقاريين أفضل شرط ممكن. ولو كان الأمر خلاف ذلك، فلإن الزراعة مستهجرة. وقد رأى النقد، هنا، أن من العدالة أن يدفع الغني أكثر من الفقير: فلا ينبغي للاقتطاع الضريبي أن يكون نسيباً، فقط، بل وتصاعدياً أيضاً.

ويجب التوقف، بصدد مسألة تجارة الحبوب وشرط العمال، أمام اسمين: لانغيه ونيكر. أما بالنسبة للذين لا يقبلون ضريبة الفيزيوقراطيين ويريدون إحلال ضريبة تصاعدية مكانها فهي فكرة مألوفة، من قبل، لدى مونتسكيو وروسو، فإن الأقوى والأشد منطقية كان غراسلان.

كان يمكن لغراسلان، المحصل العام لمزارع الملك في نانت ومولف "بحث تحليلي حول الثروات والضريبة" (١٧٦٧) أن يوصف بأنه "اشتراكي قبل ظهور الكلمة"، وخاصة من أجل نظريته حول ضريبة تصاعدية. فقد كان يعد الملكية حقاً مدنياً تستطيع الحكومات أن تعد له على هواها. "يدهشي، دائماً، أن ما من مشروع، في الديمقراطيات التي تكون للمساواة روحها، تبه إلى ضرورة إعلان أنه لن يكون للأرض من ملاكين سوى الذين يزرعونها بأيديهم". و"بمجه" يتضمن، خاصة، أفضل نظرية صيغت في القرن الثامن عشر حول الضريبة التصاعدية. فقد ألح غراسلان على جور الرسم الشخصي للتناسب مع دخل كل واحد. فهو لا يفعل شيئاً خلاف انتزاعه من الغني كسراً من نافلة، ولكنه يأخذ من الضروري للفقير: فهو، حين يدفع ٥٠ ليرة من دخل مقداره ٢٠٠، أكثر تضرراً من الغني الذي يدفع ٢٥ ألفاً من ١٠٠ ألف. ومن أجل توزيع عادل، "يجب صنع عدد غير محدود من الطبقات، وإذا كان أغناها يدفع ربع دخله، فإن الطبقات اللاحقة يجب أن تدفع، من دخلها، نسبة أدنى، كالخمس أو الثمن أو جزء من عشرين مثلاً، مع خفض الكمية، دائماً، إلى أن تصل إلى طبقة الذين لا يتوجب عليهم شيء لأنهم لا يملكون سوى الضروري". ويجب أن يدفع الغني أكثر لأن لحماية الدولة، لديه،

قيمة أكبر. "القانون العام للضريبة هو أنه يجب أن تزيد بنسبة متزايدة، دائماً، من يسر للكللف، أي أنه يجب أن تكون أكثر من الضعف إذا تضاعف اليسر".

وكانت المساحلة حول حرية تجارة الحبوب والمساجلة المرتبطة بها حول شرط الأجراء أهم، بكثير، في سياق النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وما كان أشد تأثراً من كل الصرخات هي تحليلات من وقفوا ضد نظريات الفيزيوقراطيين انطلاقاً من نقد الواقع.

وقد كتب غريم عن "محاورات حول تجارة الحبوب" التي نشرها الأب غاليلاني عام ١٧٧٠، دون أن يخلو ذلك من مبالغة، لها كانت أعظم كتاب ظهر منذ "روح القوانين". فقد كان غاليلاني مغتاضاً من الذين كانوا يخلطون بين الحبوب، وهي إنتاج للأرض وتعلّق، بالتالي، بالتجارة والتشريع، والقمح الذي هو مادة ذات ضرورة أولى تصل، بهذه الصفة، بالسياسة ومصلحة الدولة اللتين يجب أن يدعن لهما أي اعتبار آخر. ولذلك، فهو لم يكن يتردد في التسليم، لدى الضرورة، بكل التنظيمات شريطة أن تكون مفيدة. أما في مجال تجارة الحبوب، فإن المصلحة العامة ترجح على حق الملكية. فالإنسان أضمر، حين وافق على أن يكون من الرعية، أنه سيفدّى. وكلما زادت الدولة أخصاً من حريقه زاد واجبها في أن تؤمن معيشته.

وكانت أفكار لانغيه ونيكر أهم بكثير بين خصوم الفيزيوقراطية (ومن وجهة النظر التي نلها).

لانغيه: التبدد بالاستلاب الاقتصادي

كان لانغيه (١٧٣٦-١٧٩٤) إحدى أغرب الشخصيات في النصف الثاني من قرن الأنوار. فقد انصف بتقلبات حياة قلقة ومشادات مع الموسوعيين وعلماء الاقتصاد ومفارقات مضت من امتداح الرق إلى إلقاء

الحرم ضد القمع والخيز. وقد اجتذب لانغيه اهتماماً لم يفقد مسره. كان بالنسبة لموريليه، فكراً زائفاً، وكان، بالنسبة لبابوف، لانغيه البليغ. والجوهري من أفكاره موجود في مؤلفين: "نظرية القوانين المدنية أو للبادئ الأساسية للمجتمع" (١٧٦٧) و "حوليات سياسية وأدبية ومدنية" وهي مجلة ناجحة أوقفت عن الصدور عدة مرات (١٧٧٧-١٧٩٢). وقد كتب غريم، في "مراسلاته"، يقول: "من خلال كل الخشو الذي يكشف، في كل لحظة، عن اشد العقول زيفاً وأشد الجهل حراً، لا يستطيع للمرء الامتناع عن الإعجاب بأكثر سمات البلاغة بريقاً، بالتصويرات المنتقلة عبقرية، بالأسلوب المتلئ عصباً وناراً". وكما يذكر ماركس، تبنت هذه الجملة ضد مونتسكيو، "روح القوانين هي الملكية"، وحدها، عمق تصورات لانغيه.

لم يصف لانغيه مجتمعاً مثالياً، حالة طبيعية أو طوباوية: فكل بناء للمجتمع أفضل عقيم. ومطلبه الاجتماعي يضطر إلى شيء يسمو: ضمان احترام الملكية الخاصة. ولانغيه المقتنع بالمرض الاجتماعي، والمقتنع، أيضاً، باستحالة علاجه، يدع الإنسان عبداً للمجتمع. إلا أنه، وهو التنبيه إلى مسائل العلاقات الاجتماعية، يقدم نقداً عنيفاً لمجتمع زمانه: وهو، بهذه الصفة، يبدو سباقاً.

كان لانغيه، كالفيزيوقراطيين، يرى في الملكية أسس المجتمع نفسه. إلا أنه كان بعيداً عن أن يجعل منها حقاً طبيعياً سابقاً للحالة الاجتماعية، وبالتالي غير قابل للتقدم. "لا تسلم حالة الطبيعة لا بقضاة ولا بتحريم ولا بملكية". إنما حالة فرضي يملك، فيها، الإنسان ويستهلك حسب حاجاته وتسود، فيها، القوة والعنف غير المحمولين على السدى الطويل بحيث أن القسمة والملكية الفردية تفرضان ذاتيهما على التفكير. "تجسري الموافقة على أن يملك كل واحد، بطمأنينة، النصيب الذي يؤول إليه وعلى إعلان من يحاول انتزاعه منه عدواً عاماً وملاحقاً هذه الصفة".

فليست العدالة، إذن، هي التي خلقت الملكية. "البخل والعنف اغتصبا الأرض" بحيث أن أكثر أنواع الملكية مشروعية وأكثرها قداسة ينصب، اليوم، على أقدس أنواع الاغتصاب وضوحاً. ولكن هذه الطبخة الأصلية لا تنزع شيئاً من عدم القابلية للانتهاك الذي اتخذته الملكية بعد ذلك. "إن اغتصاباً ما هو السبب الثاني الذي استعمله الله ليحمل إلى الأرض نظاماً أرادت عنايته أن يراه فيها". ومن للملكية ومن ضرورة من قوانين للحمل على احترامها ولد المجتمع، وولدت، معه، اللامساواة المحتومة في الشروط. "المجتمع ولد من العنف، والملكية من الاغتصاب". وعند ذلك، ظهر "ما اتفق على تسميته الحق الطبيعي والذي ليس هو، مع ذلك، سوى الحق المدني. وهذه الصفة هي التي تحصل للممتلكات حصرياً". وهي حق طبيعي بمعنى أنها أصبحت غير قابلة للفصل عن شروط البشر، "هدف كل أنواع التشريع وأساسها". وقد غدت الملكية، منذ ذلك الحين، حجر الزاوية في المجتمع الذي يقوم، من طرف إلى الآخر، على سلسلة من الملكيات تضمن بعضها بعضاً.

فالقوانين مكرسة، إذن، لتثبيت الملكيات: فهي ليست إلا التعبير عن علاقات السيطرة. "وبما أنه يمكن أن ينتزع ممن يملك أكثر بكثير مما ينتزع ممن لا يملك، فهي، بديهاً، حماية ممنوحة للأغنياء ضد الفقير. إنه لشيء يصعب التفكير فيه، ولكنه، مع ذلك، مبرهن عليه جيداً، أن تكون، نوعاً ما، موازنة ضد القسم الأكثر عدداً من الجنس البشري". فالهدف الوحيد للمجتمع أن يحفظ للفني ما يملكه: "لم يتشكل إلا لهذا الهدف". وهكذا، فإن من يقول مجتمعاً يقول غنى وفقراً، مع كل نتائجهما. "منذ أن بدأت روح الملكية تستولي على النفوس، ضيقتها، أعطتها الصبغة للمادية إن صح هذا القول. لقد أغلقتها، تقريباً، في وجه أي دافع آخر غير للصلحة". ولا يوجد أي دواء لهذا الداء. فلا يستطيع الفقير أن يطالب بحقوقه، فرداً إليه سيكون أكثر شوماً من الوضع الحالي. فالاجتماع مثل

بناء: "لا يوجد أي جهد يستطيع أن يخفف من أساسه الأول: فهو مصنوع كي يبقى، إلى الأبد، مسحوقاً بكل ثقل الآخرين. وجوده هو الذي يقوم عليه النظام، التناغم العام". وهذه رؤية تشاؤمية لا تدع أي أمل. "إرادة جعل كل الناس سعداء في دولة ما مشروع خاطئ في السياسة خطأ من يبحث، في الكيمياء، عن حجر الفلاسفة". فيما أن كتلة الثروات ثابتة تقريباً، فعين يتحدث علماء الاقتصاد عن مضاعفة المتع، فذلك لا يمكن أن يكون إلا لمصلحة بضعة أفراد. "مر زيادة ثروات شعب ما ليس سوى مر زيادة عمدة البؤساء".

وقد استمرت هذه الآراء النظرية بنقد عنيف لشروط العصر الاجتماعية. فالمثاليون الذين يشكلون آخر طبقة في المجتمع يعرفون شرطاً أشد بؤساً من شرط عبيد العصور القديمة أو أقبان القرون الوسطى: فيما أنهم لم يهودوا ينتمون إلى أحد، وبما أنه لم يعد لهم سادة ولا، بالتالي، حماة معنيون بالدفاع عنهم، فهم متروكون، دون موارد، تحت تصرف الملاكين الذين يتخذون لأنفسهم الحق الحصري في ترسيم أحرر العمل. وكلما زاد ضغط الحاجة على العامل، زاد بيعه لعمله بسعر رخيص. والحرية التي اكتسبها العامل لدى إلغاء الرق، ثم القنانة، ليست سوى حرية الموت جوعاً. إنما "أحد أشد الأربعة التي خلقها ترف الأمانة الحديثة شوما". "يجب أن نن من الثورة التي حدثت في المجتمع، من حالة الأشياء التي ردت ثلاثة أرباع البشر، مع ظهورها بمظهر تشريف الجنس البشري، إلى نقطة يسدون، معها، مصور أشد الحيوانات نفعاً التي هم يعيشون جداً عن مشاطرتها الأمن، حتى الجسدي منه". وكل هذا العرض لمصر الميرون ليس سوى نقد غير مباشر للمذهب الفيزيوقراطية في موضوع الحرية الاقتصادية. فلانفيه الذي تغلى عن الصيغ المجردة والتأملات النظرية كان يلاحظ، في وقت الأحداث، العلاقات بين

الملاكين والأحرار: ولكنه لم يستخلص أية نتيجة عملية من تحليله النافذ والقاسي الذي بشر بالنقد العملي في القرن التاسع عشر.

وقد تلبسور تأمل لانغيه النقدي عند مسألة القمح التي كانت تناقش آنذاك: فقد كان، وقد وقف، مثل نيكرو والأب غالايان، ضد الحرية، "أول من وضع في موضوعه مزيداً من الوضوح، من الطليعية ومن الحرارة الحقيقية" على حد قول كوندورسييه.

إن زيادة الثروة الناجمة عن سعر مرتفع للقمح، سعر الفيزيوقراطيين الجيد، مقطوع من المياوم الذي يشتري حبواً على اعتبار أنه لا يصعد شيئاً منها مباشرة: "فمنه، إذن، أخذت هذه الثروة التي يستخدم فائضها، إذا صدقنا أقوال الكم، في التحقير عنه". فالمياوم شهد زيادة نفقاته قبل أن يرى ارتفاع أحره. وقد كتب لانغيه، في "رد على الحكماء الحاليين" (١٧٧١)، يقول: "أنتم تنظرون إلى تصرف الفضي بوصفه مصدراً لحياة المرتزق. الأمر ليس كذلك بالمرّة، فحياة المرتزق هي التي يجب أن تصنع ترفهم. لقد حاكمتم، على وجه الدقة، كرجل يود لو أن غراً يفندي السواقي التي يتشكل منها، بدلاً من أن تكون السواقي هي التي تفندي النهر". والادعاء، من جهة أخرى، أنه يجب اعتبار البشر مشترين وليس مستهلكين هو مبدأ بشع "من حيث أنه يسيء إلى حياة هذا المياوم. فليس لديه ما يبيعه سوى تأجير ذراعيه الذي يمكن أن يستغني عنه يومين، ثلاثة أيام، ويبيع له خبز لا يستطيع أن يستغني عنه أربعاً وعشرين ساعة".

ولا يقول أحد أن إرغام الملاك على بيع قمحه بسعر لا يوافقه مساس بالملكية: فلا تعبه، كنيكر وماهلي، لم يتردد في إعلان حد الدولة من حق الملاك في تناج أرضه، باسم الحق في الحياة، أمراً مشروعاً. "لكل كسان حي صفة المطالبة بأغذية لأسنانه ومعدته. فواجبه الأول هو السهر على الاحتفاظ بقائه. وقد استطاع المجتمع تضيق هذا الحق، ولكنه لم يستطع

إنقاعه. ومن هنا يلي، من جهة أولى، بالنسبة لمالكي الأشياء الضرورية للحياة، منعهم من الانتفاع بقوة حقوقهم ومبدأ امتلاكهم الحصري إلى درجة يعرضون، معها، للموت جوعاً من لا يملكون شيئاً، وبالنسبة للحكومات، من جهة أخرى، الالتزام بالسهر على أن لا يستطيع بحل بعضهم الإساءة إلى حياة الآخرين". وجاء في مكان آخر: "أول كل هذه الملكيات ملكية الحياة. فلا تمرد هناك حقوق، ولا يمكن امتلاك حقوق، منذ أن يسيء إليها الجوع، وفي هذه الحالة للخيفة، ستضحي صرخات اليأس لتستدعي الصاعقة لتفوز بهذه المخازن الخالية من الرأفة في الأرض إذا تمتعت إدارة مغالية في عماها في الدفاع عنها". وهو ما أثبتته، في ذلك العام، عام ١٧٧٥ "حرب البقي" وما كان عام ١٧٨٩، من جديد، مثلاً عليه. فمن البعث ادعاء تنظيم تجارة مادة ضرورية للحياة بالمبادئ التي تنظمها المنتجات الأخرى. وفي حالة الضرورة، تخصص الحبوب الجماعة والملاك الزعوم ليس سوى حارس عليها. "الجرمعة هي أن يكون للمرء معدة ولا يكون لديه مال أبداً".

وقد ميز لانغيه أسباب الثورة التي نضجت. "إنه لمشهد من أعجب المشاهد أن لا يدير اليأس رؤوس هذه الجمهرة المائلة من المخلوقات البائسة الذين لا يعلمون، عندما ينامون مساء، ما إذا ستكون لهم، في الغد، فرصة كسب ما يأكلون به غيظهم". ولكن محاكمة المجتمع والتنديد بهذه الحالة من اللامساواة القصوى والعذاب لا يترافقان بأي برنامج عمل. فلانغيه لا يشير بالثورة، بل بالتسليم. "الفلسفة التي تحمى (الفلاح) على الصغر أعقل من تلك التي تشجعه على التمرد". لقد تبين لانغيه أهمية الزراعات الاقتصادية في مجتمع زمانه: فلم يستطع التصور أنه يستطيع التطور في بناءه. لقد حمد التاريخ عند المرحلة التي كان يملؤها: فعاليات اللامساواة الاجتماعية باقية، ويدور الأمر حول جعلها أسهل تمهلاً بتشريع يكرس، على كل حال، الاغتصاب واستغلال الإنسان.

وهذه تشاؤمية جذرية. فجمال لانفييه ضد مذاهب معاصريه الليبرالية والسيطرة الوليدة للبورجوازية يتخذ صفة راجعة دون أن يتخلو ذلك من صبغة سخرية: دفاعه عن الرق ضد العمل للأحرار. ولكن لانفييه أسهم، بنقله القوي للملكية، بتنديده بشروط العمال، بتحليله الحري لألية استغلالهم، أكثر من مؤلفي المنظومات الأخلاقية والبناءات المجردة أو الخطط الطوباوية، في ضروب تقدم النقد الاجتماعي وفي زعزعة القيم القديمة.

نذكر: وعي العلاقات الاجتماعية الحقيقية وتحليلها

كان نيكرو (١٧٣٢-١٨٠٤)، بعد لانفييه، أعظم خصوم الفيزيوقراطية. وهذا موقف فريد من جانب هذا المصربي الجنيفي الأصل، مدير مالية المملكة، مزدري الاعتبارات الأخلاقية والطوباوية. فقد أظهر، بتفكيكه الآلية الاجتماعية وعمل القوانين الاقتصادية الذي وصفته "الدراسة"، وبإلحاحه على التعارض بين حق للملكية و"حق الحياة"، حماسة خاصة في الإشارة إلى أمراض الطبقات الدنيا. فهي لا تنجم عن النظام الضريبي الذي ندد به الفيزيوقراطيون بقدر ما تنجم عن النظام الطبيعي الذي نادوا به.

ومنذ ١٧٧٣، ألح نيكرو، في "النساء على كوليم"، على التعارض بين حق للملكية و"حق الحياة" مركزاً على اتجاه للملكية إلى التركيز، وبالتالي إلى التناقض المحسوس للامساواة الاجتماعية.

وقد كشف كتابه "حول التشريع وتجارة الحبوب" الذي نشر، بنجاح كبير، عام ١٧٧٥ عن مؤلف واع للعلاقات الاجتماعية والصراعات الطبقة. وكان نيكرو يمين، معرضاً بصانعي المنظومات، فيزيوقراطيين كانوا أم طوباويين، مساوئ تكوين اجتماعي قائم على اللامساواة في الثروات وتلك الناجمة عن المنافسة الحرة وحرية العمل وحرية المرور. إن

هناك القليل من الحقائق التي تؤدي مناقشتها إلى سعادة الجمهور: وهذا يزيد في جدارة القوانين التي تؤثر في رخائه بالدراسة. ولمسألة تجسار الحبوب أهمية قصوى في هذه الدراسة.

وإذا كانت المساواة في الملكيات هي "النظام الاجتماعي الذي اعتبر دائماً أكثر الأنظمة مطابقة للهناء العام"، فاللامساواة، مهما كانت مؤسفة، معتمدة مع ذلك. وما أن تقوم اللامساواة "بطبيعة الأشياء نفسها" وتبقى عليها قوانين الإرث حتى تمارض مجموعتان: الذين يعملون والذين يملكون، والأخرون يلزمون الأولين بالعمل إلى ما وراء الزمن الضروري لمعيشتهم. وقد عسى نكرر وعياً دقيقاً بؤس الأجراء وعجزهم وتبعيتهم الاقتصادية المعتمدة. وقد أسس محاكمته، مبتعداً عن كل تجريد، على ملاحظة العلاقات الاجتماعية الواقعية.

ذلك أن الملاك يقصرون، بشراة لا حدود لها، أجر العامل على الضروري بال ضبط. وبفضل استعمال النقد، "استطاعوا أن يستسلموا، دون تمكيد، بلشعهم الطافي فندما يقدر هذا العمل بالمال، فإن ذلك بعضهم من أن يبينوا ما إذا كان الإنسان الكادح يستطيع، بهذا المال، الرفاء بمحاجاته دائماً". فالملكون يزعون، بالطبيعة نفسها، إلى زيادة أسعار المواد دون انقطاع مع كبح ارتفاع الأجور. فلهيهم السلطة على أن لا يعطوا لقاء عمل ما "سوى أصغر أجر ممكن، أي الذي يمثل أضيق الضروري". والارتفاع للوقت للحبوب "ضريبة باهظة وشديدة تفرض، مؤقتاً، على كل العاملين لمصلحة كل المالكين". وفي معركة المصالح هذه، يضع الأجر في الميزان حياته وحياة أسرته، في حين يضع الملاك مجرد لجام لاغتائه.

وتتفاقم التبعية الاقتصادية بالتبعية الثقافية، إذ لا يستطيع الشعب الوصول إلى التعليم. "وفضلاً عن هذا، فإذا استطاع ذلك، فربما تساعل عن أصل المراتب ومصدر الملكيات وكل المؤسسات التي هي ضده. ألم تصبح هذه

اللامساواة في المعرفة ضرورية للإبقاء على ضروب اللامساواة الاجتماعية التي ولدتها؟". إن على الدولة أن تتدخل لمصلحة الطبقات الدنيا: فقد مل، على المدى الطويل، من القمع الذي يفرض عليها. "ليس الشعب سوى ليث يزار عندما يخشى على ما هو ضروري له".

ويدعى أن التضييق على تجارة الحبوب هو مناسب بحق الملكية للفلس. ويرد نيكر قائلا: "الملكية الوراثية قانون للبشر: وقد وضعت لإسعادهم، وقد أبقى عليها على أساس هذا الشرط... واليوم، بالذات، وقد أنشئت الملكيات بصورة لا رجعة عنها، فلم تكن معيشة الإنسان محدودة من جانب الطبيعة، وأمكن للملاكين أن يجدوا متعهم في استهلاك غذاء ألف من البشر، لما أمكن لامتيازات الملكية أن تصمد، ولما تأخرت القوانين التي تضمنها من التعرض للخرق". فإذا بقيت الملكية، فذلك لأنها لا تمنع، منعاً مطلقاً، غير المالكين من العيش.

وليست القوانين الترحيمية التي يتدّ بها باسم الحرية سوى "حماية الفقير من الغنى... فهناك حريات يكمن، وراءها، استعباد الكثرة، وتجريمات لا تستخدم إلا لتوفر لها ممارسة قدراتها وقواها". "الحرية والتجارة والأسعار والمسال والزراعة وكثير من كلمات التجمع التي يراد إخضاع كل التركيبات الاقتصادية لها محتاج، جميعها، لأن تحصى ضمن حدود عادلة". وندد نيكر بتعريفات الاقتصاد السياسي الجاهلة للشروط والضرورات التاريخية. ويخلص من ذلك إلى القول: "لم يتم فعل شيء، بعد، تقريباً، من أجل طبقة أكثر للوطنين عدداً. فسوف يمكنهم أن يقولوا: ماذا همنا قوانينكم حول الملكية؟ نحن لا نملك شيئاً. وماذا همنا قوانينكم حول العدالة؟ فليس لدينا ما ندافع عنه. وقوانينكم حول الحرية؟ فسوف نموت إذا لم نعمل غداً".

وقد عاد نيكر إلى مسألتي الملكية والعمل في "إدارة مالية فرنسا" (١٧٨٤). "الغزاة في دخل الفقير المزيل هم مصدر حياته بدرجة من

القرب تمم، معها، المجتمع بكامله وتستحق، جوهرياً، مراقبة العاهل .
ونيكرو مشغول، خاصة، بالتباين للتزايد بين الفقير والغني، بين الشرف
والبؤس. فيقدر ما تكفي كمية معينة من العمل لإنتاج الأقسوت
الضرورية، يصبح قسم من العمل نافلاً ويستخدم في إنتاج مواد شرف في
قطاع إنتاجي آخر. ومواد الشرف هذه تتراكم بين أيدي الذين يتصرفون،
من قبل، بالعمل الزائد: فالتباين يتزايد قوة. "أرى طبقة من المجتمع يجب
أن تبقى ثروتها على حالها، تقريباً، دائماً، وألح طبقة أخرى تزيد ثروتها
بالضرورة".

وبعد هذا التهديد العنيف، تدهش الأدوية الموصوفة بخبرها. فهي توزيع
حكيم للضرية، تنظيم تداول الحبوب، الغوث في حالة التحط: وهذه
التدابير تتصل بمحرد الإحسان. فالنقد الاجتماعي لنيكرو ينتهي إلى
الحفاظة: وهو ما مثل عليه مطوله "حول أهمية الآراء الدينية" (١٧٨٨).
وقد تبين لنيكرو، هنا أيضاً، أن النظام الاجتماعي بعيد عن كونه ممتازاً.
فقد عدد الأمراض الناجمة عن حق الملكية. "هذه المواثيق، هذه
التوزيعات، هذه التنوعات من القوانين التي تجلب الوفرة والراحة
لبعضهم والعمل والفقير للآخرين، كل هذا التشريع، أعزاً، ليس جيداً
إلا لعدد قليل من أصحاب الامتيازات". "أضيق الضروري البسدي هو
السعر الحقيقي للعمل للتعب والشاق الذي يبدأ في فجر اليوم ولا ينتهي
إلا لدى غياب الشمس". إنه مطول من القوة والقصر يشتق، حصراً، من
سيطرة القوة والنسر الذي يجر الضيف على معاناته". ومضى نيكرو إلى
درجة التأكيد بأنه "يمكن تصور نظام لتوزيع الثروات أنسب من أي نظام
آخر للثروة العامة وقبوة الدولة.

وهنا توقفت حرأته النقدية: على عتبة الاضطرابات الاجتماعية. فليس
للحكومة، مطلقاً، "الحق في أن ترتب على هولاء نصيب المواطنين وأن
تلحاً إلى السلطة لتعيين مقداره". والنظام الاجتماعي راسخ، إلا أنه يجب

مساعدة الفقراء على تحمل أمراضهم. ويجب أن يتوصل الدين إلى ذلك بمساعدته الفقراء على قبول شرطهم مع دعوة الأغنياء إلى غوثهم. فالدين، وحده، يجعل قانون الأحرر مقبولاً بممارسته على هولاء وأولئك تأثيره اللطيف.

وهذا تناقض حلبي بين قوة التحليل وحفاظة النتائج العملية: "نداء إلى الدين كي يعظ بعضهم بالتسليم والآخرين بالصدقة. فالصراحة للمعاقاة لنقد مصير العمال والنتائج المشوومة للمساواة انتهت إلى إصلاحية بحول. وهذا ما نادى به نيكر، أيضاً، في ربيع ١٧٨٩، ولكن الظروف كانت، آنذاك، ثورية، ونحن نصرف ما حصل.

من الأفكار العامة إلى المطلوبة

الفلسفة والطوباوية

عند منطصف الستينات، وبتأثير مركب من الفيزيوقراطية والرومسية، اكتسح الشاغل الاقتصادي والاجتماعي كل الميدان الفلسفي والأدبي. فقد طرحت على البحث سعادة البشرية إذ امتزجت اندفاعات الحساسة بالمشاغل الاقتصادية. كانت كلمات حالة الطبيعة، الطبيعة الأصلية للإنسان، المشاعية تفرض نفسها على كل الأجناس. وقد ذُكر غريم، ليأسف لذلك، بـ "عدد هولاء الفلاسفة التأمليين الذين تضاعفوا بصورة مذهلة جداً منذ عشرين عاماً". وذكر ميترا في "المراسلات السرية"، "هذه التأكيدات المكررة منذ ثلاثين عاماً في كل نشراتنا، تقريباً، حول الأخلاق والمساواة وقابلية الإنسان للكمال ومشاعية الخوات".

من هو الكاتب الذي كان يتردد في العكوف على مصير الطبقات الفقيرة؟ فقد كان النضال ضد البؤس وإلغاء التمرول والتشرد وإصلاح المستشفيات يثمر أدباً واسعاً وشاحباً. ففي عام ١٧٦٩، كرمست الأكاديمية قصيدة باهتة لغوتتين هي "رسالة إلى الفقراء" ذكر للكسبي

هاردى، في مذكراته، أنها حظيت بشوق قوى. وكانت خطورة التسول تحت بعض المؤلفين إلى التأكيد على حقوق الفقراء. فقد كتب الأب بودو، في كتابه: أفكار مواطن حول حقوق الفقراء الحقيقيين وواجبهم" (١٧٦٥)، يقول: "ميلونا الأساسي هو أن الفقراء الحقيقيين حقاً واقعياً في اقتضاء الضروري الحقيقي لهم". ويطالب بنظام "كامل وعام وأبدي للصدقة الوطنية". وفي عام ١٧٧٧، طرحت أكاديمية شالون قضية التسول في مسابقة خلقت أكثر من مائة مذكرة. إلا أن كل هذه الأبحاث حول وسائل تهدم التسول لم تتجاوز اقتضاء مساعدة فعالة من جانب الدولة ولم تكن تمضي إلى ما وراء الوسائل التقليدية للمحبة للمسيحية الموقفة، الآن، مع الإحسان. ويمكن أن نجد، من وجهة النظر هذه، لدى عدد من المبشرين، سمات تسبق اشتراكية مسيحية كما يقول أليشتريجه. والعقيدة المسيحية حول حق الفقراء على الأغنياء نلقاها، بتطبيقات متنوعة، طيلة القرن، من "حياة الأغنياء والفقراء" لجورج دولافيل تيوري المنشورة عام ١٧٠٠ إلى "مدرسة السعادة" لسيفر دولافون الذي نشر عام ١٧٨٢. وقد اتخذت مزيداً من القوة لتندمج في الفكر الفلسفي. فقد هدف الأب ديجاردان، في "لوعظة حول الصدقة"، عام ١٧٨٤، يقول: "في مهد العالم، كان البشر، جميعاً، في المستوى نفسه، وكانت الثروات تجري من أحلقهم بضارة، وكانت الطبيعة الطيبة لأمنيتهم تصاع لمعادهم بمنحها إياهم، بالتساوي، الكوز للتحممة داخلها". ولم تكف المساواة عن البقاء في نظر الخالق عندما ظهرت اللامساواة: الخيرات التي أنعم بها على الأغنياء ليست سوى وديعة بين أيديهم. وللفقير الحق في الحياة. وهذا لتأكيد نظري، ولكنه كان يستطيع أن يتخذ، في ظروف العصر، قوة ثورية.

إلا أن الطوباوية فرضت نفسها على كل الأجناس، من الروايسة إلى للسرح. وهي طوباوية ذات إطار جغرافي: فقد اكسح للسندان الأدبي

هنود وبروفين وإنكا وإيلينونيين وصينيين وتايلنديين كانوا مثل فرس موتسكيو، يتقبلون المجتمع الأوروبي معارضين لهناه ببراءة طباعهم وبساطتها. ومنذ رحلة بوغانفيل (١٧٦٦-١٧٦٩)، نازعت تاهيتي باراغواي اليسوعيين على قلوب المساواتين، وانتصرت بالنسبة لأنصار حالة الطبيعة. وعشية الثورة، ظهر التتر بنشر الأب أندريه "التتري في باريس" (١٧٨٨): فقد كان كرمابلي يؤكد "إن المرء ليس طيباً إلا في الغابات".

وهي، أيضاً، طوباوية ذات إطار تاريخي: فقد استمر، حتى الثورة، الإعجاب بالجمهريات القديمة التي كانت تعد نموذجاً للمجتمعات السعيدة. وقد استوحت المساواتية الطوبولوجية استيحاء واسعاً من تاريخ سبارطة المصطبغ بالثالثة: فطيلة القرن، لم يكن المجتمع السبارطي يعد نتيجة تطور تاريخي، بل خلق استخدم كل الأشياء لمشروع فيلسوف: سبارطة أو الطوبولوجية المتحققة. وقد رسم النمط رولان الطيب (١٦٦١-١٧٤١): فكل القرن رأى العصور القديمة من خلال كبه. وقد كان رولان، بنشره كتابه "التاريخ القديم" (١٧٣١-١٧٣٨)، متحمساً لـ "المهدف الذي كونه ليكورغوس، هدف قسمة متساوية للأراضي بين المواطنين ونفسى البترف والبحل والدعاوى والمناقشات كلياً". وفي الطرف الآخر من القرن، عشية الثورة، امتدح الأب سارتملي، في "رحلة الفتي أناكارميس في اليونان" (١٧٨٨)، أيضاً، ليكورغوس لكونه قد حد من الملكية، مصدر الكبر من الشرور.

ولم يكن اللجوء إلى التاريخ إلا وسيلة للبيان. ومثل سبارطة ليكورغوس، ذكرت بمرؤ الأنكا، اعتباراً من الستينات، من جانب أنصار المساواة. وفي عام ١٧٦٣، قدمت على المسرح، "مانكو-كاباك، أول أنكا من بمرؤ"، وهي تراجيديا كتبها لوبلان دوغييه: وكانت، على حد قول باشومون، "نظام روسو موضوعاً موضع العمل". وعالج مارمونتيل

(١٧٢٣-١٧٩٩) الأفكار الرائجة في رواية تاريخية، "الأنكا أو تلميم إمبراطورية بمر" (١٧٧٧)، وهو الذي كان قد أكد، في أوقات أخرى، كما في بيليزير (١٧٦٦)، استحالة المساواة وضرورة الحالة الاجتماعية الراهنة. وقد عرض مارموتيل، في روايته، بتعاطف، القوانين التي كانت تقسم الأراضي، بالتساوي، بين الشمس والأنكا والشعب، فيحصل كل واحد على نصيبه. "كان الإنسان، وقد جهزه وطنه منذ ولادته، يعيش غنياً من عمله ويسرد، وهو يموت، ما كان قد تلقاه". وكانت القوانين تستبعد الكسل والإملاق وتضبط الطباع وتؤمن سعادة الجميع. وبعد الفضيلة العامة أصبحت هذه القوانين، فوق ذلك، غير لازمة. وهنا، أيضاً، لدينا رؤية طوباوية ليست ثمرة البحث العلمي والتفكير النقدي بقدر ما هي ثمرة عجة الإنسان العاطفية في ذلك الزمان.

وبقيت الرواية الطوباوية أحد الأشكال للفضيلة للتفكير الاجتماعي. وكان فريرون قد ذكر، من قبل، في "رسائل حول بعض كتابات هذا الزمان" (١٧٤٩)، قائلًا: "لدينا روايات أخلاقية وفلسفية وسياسية بقدر ما لدينا من النوع الخفيف منها تقريباً". وكانت بعض الروايات تنحدر من "تاريخ السيفاراميين"، مثل "جمهورية الفلاسفة أو تاريخ الأحياء" (١٧٦٨)، وهي رواية لمؤلف غير معروف تنسب، عامة، إلى فونتونييل، وتصف بشيوعية صادقة (خاصتي وخاصتك مجهولتان في جزيرة أحياء، والأراضي تخص الدولة...). واقترحت روايات أخرى من "تيلياماك" ووصف البتيك أو سالانت، مثل "الجزر المحظوظة أو مغامرات ماتيك وكلمبول" (١٧٧٨) لمونتونييه دوكليرفون.

إن كل هذا الإنتاج الروائي يشجب أمام الرواية القصيرة ذات عطر جزيرة بعيدة التي أوحى بها ليرناردان دوسان بيمر (١٧٣٧-١٨١٤) الحنين إلى حالة الطبيعة وبمجرد الإحساس بالطبيعة أيضاً. وكان إطار "بول وفرجين" وهي وصف شاعري لاضطرابات للمرافقة، الطبيعة التي كانت

مشهداً سلمياً ومعلماً ممتازاً: فهي هيئ البشر للنعم وتخضعهم على المساواة. "أردت أن أجمع إلى جمال الطبيعة بين المدارات، جمال أخلاق مجتمع صغير. وأخذت على نفسي، أيضاً، أن أوضح، فيها، عدة حقائق كبرى بينها التالية: السعادة تقوم على العيش بموجب الطبيعة والفضيلة". ولا شك في أنه لم يعد في الإمكان، الآن، الوصول إلى العصر الذهبي. وبناردان اقترح، على الأقل، العودة إلى حياة طبيعية وبطريقة قادرة على أن تمددنا، جزئياً، إلى حالة السعادة البدائية، بعيداً عن مجتمع سبق لرومر أن ندد بحفافه وعقمه. ولم يكن لمدن هذا الحلم أن تكون إلا جزيرة: جزيرة روبنسون كروزو، جزيرة عدة رحلات خيالية، ومدن طوباوية، وكذلك جزيرة روسو، أيضاً، جزيرة سان بير في الزهرة الخامسة من "أحلام متخذه منفرد". وهي أسطورة "الجزيرة المسحورة": جزيرة، عالم مطلق، مكان الطوباوية للمصطفى، عاصرة، من كل جهاتها، بالمياه، في معزل عن كل عدوى اجتماعية، حيث لا شيء يفترض الاندفاعات الكريمة والطموحات اللامتناهية. وقد كتب بناردان، في ٢٨ تشرين الأول ١٧٧٩، ما يلي: "لو أسعدني الحظ إلى درجة كافية لأن أجمع مائة أسرة غير محظية وأردها إلى قوانين الطبيعة في جزيرة في بحر الجنوب، فإني كنت سأفضل مجدي ألف مرة على مجد كورتيز". وقد صور بناردان دوسان يسم هذه الطوباوية التي لم يستطع عيشها في رواية "أركاديا" التي لم ينجزها.

إن هذه الطوباوية، طوباوية تمجيد عصر ذهبي منقضى، وخاصة الطوباوية ذات الصيغة القديمة، امتداح الجمهوريات القديمة التي أعطيت صورة مثالية، قد جرى التنديد بها من جانب أنصار التقدم العقلاني، مثل شاستلوكس وكوندورسيه.

فقد نشر شاستلوكس (١٧٣٤-١٧٨٨)، عام ١٧٧٢، كتاباً بعنوان "حول البناء العام أو تأملات في مصير البشر في مختلف عصور التاريخ".

هل كان البشر أسعد، سابقاً، منهم في أيامنا؟ المؤلف لا يرى ذلك. " أي قلب هو ذلك الذي لا يستولي عليه الرعب، ما لم يكن متلفاً بجمود الدراسة للثلث، أمام رواية طباع السبارطين؟". لقد استلهم شاستلوكس التاريخ ليوضح سر الشعوب نحو مزيد من العقل والسعادة، مبنياً، على هذا النحو، أن "الحالة الاجتماعية قابلة، فضلاً، للتحسين". والتاريخ هو، في جوهره، تاريخ ضروب تعلم العقل البشري. إن حقوق الإنسان ومحنة الإنسان مدلولان حديثان طوقهما روح الفلسفة الجديدة. واللامساواة أمر يوسف له، ولكنها محتومة. الشيء الوحيد الذي يبقى ممكناً هو المساواة التي لن يقصر التقدم البشري، وعمل القوانين الخير، عن استجراها: فشاستلوكس يؤمن بقدرة المشرع.

إلا أن هذه الرؤية المتفائلة للتاريخ لم تكن تحجب عن شاستلوكس ناقص المجتمع الذي كان يعيش فيه: فقد استخلص من نقد العلاقات الاجتماعية القائمة، كما من التأمل التاريخي، نتائج تبشر بنظرية فضل القيمة لدى ماركس. "لا يوجد دخل صاف إلا في كل مرة يوجد، فيها ما يرغب البشر على أن يعملوا إلى ما بعد الوقت الذي خصصوه لاستعمالهم الخاص". فالدخل الصافي يقلس بالعمل الزائد. ولكن هذا التصور للعلاقات الاجتماعية لا يتلمح في نظرية عامة للتطور الاقتصادي. فشاستلوكس ينهي التاريخ عند انتصار العقل، عند رؤية طويلة الأجل لنظام اجتماعي عقلائي راسخ بعد الآن.

وقد وجدت تقاولية أتباع التقدم العقلي لدى كوندورسييه (١٧٤٣-١٧٩٤) في كتابه "رسالة فلاح من بيكارديا" (١٧٧٥). فقد سخر، فيه، من كل المؤسسات للشاعية التي فرضها اليسوعيون على هنود الباراغواي، وهاجم أفكار لانغيه ونيكر حول التنظيم في كتابه "تأملات حول بحارة القمح" (١٧٧٦). وقد أكد، في كتابه "حملة تورغسو" (١٧٨٦)، ضرورة حق الملكية: "القوانين تنظم طريقة ممارسة هذا

الحق، ولكن القوانين ليست هي التي ترد منها". أما بالنسبة للمساواة في الخسوفات في سبارطة، فهي لم تكن ممكنة إلا بفضل الرق (ملاحظات متضمنة في الطبعة الكاملة لمؤلفات فولتير). وهي مرغوب فيها، ولكن ذلك دون المساس بأسس النظام القائم: "فإلى الإبقاء على المساواة أو إعادة... دون الإضرار بحق الملكية يجب أن تنح كل القوانين المدنية". ("حول تأثير ثورة أمريكا في أوروبا"، ١٨٦٤). وكوندورسييه، مثل شاستلوكس، يمين موضع هذه الرؤية لمجتمع عقلاني، أخيراً، لا تناقض، فيه، الملكية والمساواة، في مستقبل بعيد: فسوف ينتهي التاريخ إلى انتصار العقل. وهذا الإيمان بالتقدم وهذه الرؤية للمثاقلة أملياً على كوندورسييه، خلال الخطر عليه في السنة الثانية للثورة، كتابه الذي لا ينسى، "عظمت لوعة تاريخية لضروب التقدم المتعاقبة للفكر البشري".

النقد الاجتماعي والطوباوية عشية الثورة

انطبعت سنوات الثمانينات التي سبقت الثورة بفيض من النقد بلغ ذروته في حملة انتقابات "الطبقات العامة". إلا أنه يجب أن نشير إلى الطابع المحدود للنقد الاجتماعي في حملة هذا الإنتاج: فقد انصب، جوهرياً، على إلغاء الامتياز الأرستقراطي وبلوغ المساواة للندية. ولم يكن هناك، لدى معظم المؤلفين، أي ظلم انقلاب في مبدأ المجتمع. ولا شك في أن الشكاوى ضد اللامساواة كانت غزيرة: فقد كانت موضوعاً رائجاً، ولم تكن مغمض إلى ما وراء ذلك. فقد تشكل ما يشبه محترناً مشتركاً للفكر النقدي. واعتبرت الملكية، عامة، حقاً مدنياً خالصاً، وبالتالي خاضعاً لقوة الدولة. فقد كتبت مجلة "ميركور دو فرانس"، في تموز ١٧٧٩، تقول: "لا توجد أية ملكية في حالة الطبيعة، فكل شيء، فيها، مشترك، كل شيء، فيها، للجميع. وعلى العكس من ذلك، فإن البشر يتخلون، في الحالة الاجتماعية، عن مشاعية الخسوفات ويخضعون للقانون المدني الذي

يخلق، إذ ذاك، ملكيات ويوزعها وينقلها على هواه". إلا أنه لم تكن تنجم عن هذه المبادئ أية نتيجة ثورية. وكان الذين تجاوزت هجماتهم ضد الملكية واللامساواة المواضع العامة نادرين. وكان أنذر منهم، أيضاً، أولئك الذين نادوا بحمل مساوئ أو شيوعي لأراض المجتمع. لقد كانت الملكية في قلب المسألة. ولكن هذه الأعمال غالباً ما بقيت، وكانت مكتوبة بنبرة عنيفة وشكل يمكن أن يبدو هدفاً، تأملًا خالصاً، وبقيت وجهة النظر أخلاقية في جوهرها. وما كان ذا دلالة، في هذا الصدد، هو منشورات الجسور وندبين للقبلين، بريسو وكارا.

كان نقد المجتمع، بالنسبة لبريسو (١٧٥٤-١٧٩٣)، أساساً لنقد التشريع الجنائي. فقد نشر عام ١٧٨٠، مؤلفاً متأثراً، دون شك، بكتاب "مطول الجرائم والعقوبات" لبيكاريا (١٧٦٤) أحدث بعض الضجة إلا أن لا يمكن المبالغة في أهميته: "إنما فلسفة حول حق الملكية والسرقة منظوراً إليهما في الطبيعة والمجتمع". وقد انصب بريسو على نقد القوانين الجنائية بقوة وعلى بيان عدم إمكانية معاقبة السرقة بالموت، فأكد أن الملكية والسرقة لم تكونا موجودتين في حالة الطبيعة. فلا يمكن، إذن، في حالة المجتمع، معاقبة السرقة كجريمة ضد الحق الطبيعي. "لقد اقتنعت من أبحاثي، بأنه كانت لديها، حتى الآن، أفكار خاطئة حول الملكية الطبيعية، وبأن الملكية المدنية كانت عكسها وبأن السرقة التي تنصب على هذه الأخيرة لا ينبغي أن تعاقب، أبداً، حين تلحق إليها الحاجة الطبيعية". وكان بريسو يقيم الملكية على تلبية الحاجات الطبيعية: "الحاجات، إذن، هدف الملكية وسندها معاً". وليس للإنسان الحق إلا بما هو ضروري. فلا يمكن لحق الملكية أن يسمح "بأكل طعام عشرين رجلاً في حين تكتفينا حصاة واحدة". "لا ملكية حصرية في الطبيعة، فهذه الكلمة مشطوبة من قوانينها. وهي لا تسمح، أيضاً، بالتمتع الحصري بالأرض أكثر من سماحها بمثل هذا التمتع بالهواء والنار والماء. هذه هي الملكية

الحقيقية، الملكية المقدسة... وهذه الملكية هي التي يستطيع، بموجبها، هذا المجتمع البائن أن يأخذ، أن ياتهم هذا الخير الذي هو له لأنه حائع. فالجنوع هو سند ملكية". فلا يمكن للملكية، إذن، أن تعد حقاً طبيعياً، وبالتالي غير قابلة للتقادم. إنها "اختراع اجتماعي يجرح حق الطبيعة كلياً. وقد كان الانقلاب كاملاً من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع: "السارق، في حالة الطبيعة، هو الغني، الذي لديه نازل. أما في المجتمع، فالسارق هو الذي يأخذ من هذا الغني".

وعند هذه النقطة، توقف بريسو ليخلص إلى مجرد إصلاح القوانين الجنائية. "فلندافع، إذن، عن الملكية المدنية، فلنقم بحمايتها، إلا أنه يجب أن لا نقول أن أساسها موجود في الحق الطبيعي، إلا أنه يجب أن لا نعين الطبيعة بتعذيب من يتهمون حق الملكية هذا بخرقة زائفة هي أنه حق مقدس". فلنصلاً يجرع الإنسان، يحق له كل شيء: "إنه لا يسرق، أبداً، حين لا يفعل ذلك إلا لتلبية مشيئة الطبيعة". أهو تقييد للسرقة؟ يرد بريسو، في مذكراته، قائلاً أنه بمجرد "تضخيم تلميذ"، "أحد هذه المفارقات التي يدعيها التمرين شاب مبتدئ في سلك الفلسفة يسعى للابتعاد عن الدروب المطروقة". وهكذا ردت آراء حريصة، ظاهراً، إلى أبعاد أصح. وفي عام ١٧٨١، استعاد كتاب "نظرية القوانين الجنائية" الأمامي من "أبحاث فلسفية" ("السرقة جريمة مجتمع") ليصل، هو الآخر، إلى هذه النتيجة العملية الوحيدة التي هي أن القوانين ضد السرقة يجب أن تصلح.

أكان ذلك ظهوراً مسبقاً لعبارة "الملكية سرقة" البرودونية؟ إننا نميل، مع أليشتريه، إلى كونها "مغالطة لغوية" تشبه، مرة أخرى، إلى إلهام النقد الاجتماعي في نهاية قرن الأنوار.

وكون أفكار بريسو هذه حول التشريع الجنائي في علاقاته بمسألة الملكية، العنيفة في نهرها والمقولة في امتتاجاتها، لا تتخذ، آنذاك، أي طابع

استثنائي توهم عليه، أيضاً، "خطة التشريع الجنائي" (١٧٨٠) لمارا الذي كان، في ذلك الحين، صديقاً لريسو، وهي خطة متأثرة، بدورها، بمطول باكاريا، ولكنها جذرية في تنديدها بالطابع الطبقي للعدالة والقوانين والدولة والملكية. وكانت تلك، من قبل، نبوة جريئة "صديق الشعب". "فاتهلك، إذن، أعمراً، هذه القوانين التصفية المصنوعة لسعادة بضعة أفراد وعلى حساب الجنس البشري، ولنتهلك أيضاً، هذه التمييزات البشعة التي جعلت بعض طبقات الشعب عدوة للآخرى وكون الكثرة يجب أن تحزن القلة و القلة يجب أن تخشى سعادة الكثرة". لقد كان مارا، كريسو وكثيرين غيره، يربط بين الملكية والحياة. "حق التملك ينبع من حق الحياة؛ وهكذا، فإن كل ما هو ضروري لحياة ملك لنا، وما من شيء نأفلّ يستطيع أن يخصنا بصورة مشروعة في حين ينقص الآخرين الضروري. هذا هو الأسس المشروع لكل ملكية، في حالة المجتمع وحالة الطبيعة".

والنقد الأساسي نفسه للدول الملكية نجده في "منظومة العقل أو النقي الفيلسوف" (١٧٨٢). وقد كان للولف، كارا (١٧٤٢-١٧٩٣)، الجيروندي للقبل ثائراً، كما يقول صحفي من ذلك العهد، ضد أكثر للتوسعات ضرورة لنظام المجتمعات، لأمن الأفراد، للمحافظة على الملكيات. فالقوانين، إذا صدقتا كارا، تحدد الملكيات لكل واحد حماية، على كل حال، حصراً وصرافة، أغنى الناس: فهي تأمر الأفقر والضعف بزراعة الأرض التغذية الآخرين. وهي تمنع، بانتظام، من يموتون جوعاً من الشكوى ومن طلب الخبز". ولا يمكن أن تكون العودة إلى الحق الطبيعي البدائي موضع بحث. فالخلق الطبيعي الثاني الذي ينظم المجتمع الحالي يصادق على اللامساواة. فيجب، إذن، تأسيس حق طبيعي "رئيسي، إيجابي وكامل، بصورة خاصة، على مدلولي المساواة الأخلاقية والملكية العقلية". والملكية للعقولة (يستعمل كارا، في موضع آخر،

تعبير الملكية الكافية): "هي القدرة على التمتع بالمزايا التي جلبها العمل والصناعة لكل عضو من أعضاء المجتمع". والحق السياسي، بالطبع، "ليس بجزءاً على أن يضمن لفرد خاص ملكية شيء ما خلاف ما يجب أن يشكل الضروري المطلق له". إلا أنه لم ينص على أية وسيلة عملية للوصول إلى هذا المجتمع الذي "لن تعود للمساواة الأخلاقية، فيه، مسألة" وحيث "سوف ينظم توزيع الخسرات بالإنصاف التوزيعي وليس بقوة مستبد". والنداءات للمرد ("لديهم سواعد، فإذا كانوا لا يستطيعون استعمالها في زراعة حصة من الأرض يملكونها، فليستخدموها في تطهير هذه الأرض من الوحوش التي تلتهمها") تتحول إلى مواعظ: سيأتي الزمن الذي ستحد، فيه، إذن، أسرة البشر الكبيرة ولا تكون، فيه، سوى مجتمع واحد". وهنا، أيضاً، طلاق بين الفكر النقدي والإرادة العملية.

حلة الطبقات العامة: المطالبة المساواتية

عشية ثورة ١٧٨٩، تجمعت تيارات النقد الاجتماعي في ثعمر كيريف يعلن عن أزمة جديدة. كان تائمر روسو يسود سيادة واسعة. فـ"كتاب التعليم الديني للمواطن" (١٧٨٨) لسيج، و"معاداة البشر البدائية أو الأحلام الوطنية" لأولمب دوغوج (١٧٨٩) استعاد هجمات جان جاك أو أحلامه. وما كان أكثر دقة هو النقد الاجتماعي في "حياة وشكاوى فقير مسكين لاستخدامها كيفما يرد في مجلس الطبقات العامة القادم" (١٧٨٩)، أو في دفتر الفقراء" (١٧٨٩) للمؤلف نفسه الذي كتب موجزات الآراء العامة لمن لا يملكون شيئاً". وقصة الفقير المسكين نقد مر للمجتمع. "ماذا سيفعل الليارم الفقير بقوانين للملكية؟ إنه لا يملك سوى ذراعيه وهو لا يملكهما، أيضاً، إلا بصورة ركيكة جداً". فالنقد يتوجه، فضلاً، إلى النقد والكنة اللذين يخفضان الحاجات إلى يد عاملة وبجرمان الأحرار من العمل. "هل يمكن الشك في أن هذه الاختراعات هي الأولى،

في الأرياف، التي هبطت بأحور الإنسان الكادح؟". والحق في العمل والحق في العيش هو ما كان يطالب به، أيضاً، لاميرو الذي رسم خطة نظام للفقراء. "لا أمل في نظام للأشياء متواصل، فيه، للؤسسات الاجتماعية في أن تكون انتهاكاً صريحاً للحق الطبيعي حيال القسم الأكبر عدداً والأكثر كدحاً من الأمة". ("دفتر الفقراء"، ١٧٨٩).

وضمن هذا الخط، كانت أقوى مطالبة هي مطالبة "دفتر الطبقة الرابعة، طبقة للميامين الفقراء والمعاقين وللملقين الخ...، طبقة غمر المخطئين للمقدسة" (١٧٨٩) الذي كبه دوفورتي دوفيليه. فالاجتمع ليس مصنوعاً لضمان المحافظة على الملكيات فقط، بل، أيضاً، ليمرض عن انعدام الملكية لدى الفقراء وتأمين السعادة العامة. وواجه حماية الأضعف أكثر من الأغنى. والطبقة الرابعة، وهي الأولى في نظر الإنسانية، لا تملك شيئاً مع إسهامها أكثر من الأخرى: فيجب علاج هذا الظلم الاجتماعي. "وعند ذلك، سيكون للعقوبة الفرنسية التي تستلهم أقوى العواطف، عاطفة الإنسانية، المجد الخالد، بمجد اكتشاف بعض الأسس الأخلاقية الجديدة من أجل مجتمع أفضل تنظيمياً، بحيث لا تكون، أحراراً، الملكية واليسر، وخاصة السعادة التي تجلبها الحالة الاجتماعية لعدد من الأفراد، مبنية، أبداً، على نسيان عدد كبير من البشر واضطهادهم الإحرامى وإملاقهم وبوسهم وموتهم".

كانت الطبقة الرابعة، في نظر "فلاح انزوى بتأثير الشيوعية والإعاقة" الذي هو، في الواقع، ريتيف دو لابروتون، في "أقوى الكرامات، طبقة الفلاحين في الطبقات العامة" (١٧٨٩)، هذه الطبقة كانت طبقة الفلاحين: وهذه نظرة بلهية في فرنسا ريفية في جوهرها. فيجب على التشريع أن يحرز الثروات الخاصة ويلغى الفرق "ويضاعف العمال في الأعمال الضرورية والإنتاجية"، و"تنظيم استعمار الثروات" و"وضع قانون يلزم كل مواطن بالإعلان عن وسائل عيشه سنوياً".

وغرخت وقائع العصر الزراعية نفسها، أيضاً، على مؤلف نشرة مغلفة أشار إليها أ. ليشتنبرجيه وعثر عليها اليوم: "ضرورة وضع قانون زراعي وتأمين معيشة الفقراء وإصلاح الكهنوت والدمستور العسكري ووسائل ذلك" (١٧٨٩). وقد انتقد المؤلف القريب، بلوحة كافية، في بعض أفكاره من "تأملات" غوسلان تركيز الملكيات وامتدح الإنتاج الصغير لينتهي إلى قانون زراعي يحدد من الملكية بصيغ متنوعة. "من المعترف به أن الأرض الكبيرة ستكون أفضل زراعة وتشغل المزيد من الناس إذا كانت مقسمة بين أسر عديدة منها حين تكون بين أيدي مزارع واحد".

هذا "المجتمع الأفضل تنظيمًا" الذي كان ينادي به دوفورتي والذي جرى تحيله، في أغلب الأحوال، بسبب وقائع الزمان وضروراته، على صورة زراعية، كان بعضهم عشية الثورة هذه، يحسون أنه يجب أن يتخذ شكلاً شريعياً. ومن بين هؤلاء ريتيف دو لابروتون وبواسيل وبابوف. وكان ينبغي لاختبار الوقائع أن يكون حاسماً، هنا، وأن يسرر الانقسام: ففي حين تحول ريتيف إلى معاداة الثورة، جمع بواسيل، دون أن يخلو ذلك من تناقض، بين الحلم الطوباوي والنشاط العقوي. وبابوف، وحده، هو الذي انخرط، تحت ضغط الممارسة الاجتماعية، في الطريق الثورية حقاً.

ريتيف دولابروتون: الحرية المعاشية وانتهاج النمل الأعلى الطوباوي

ليس هناك، بين النقاد الاجتماعيين والطوباويين في نهاية القرن الثامن عشر، وجه أكثر أصالة من وجه ريتيف دولابروتون (١٧٣٤-١٨٠٦). كان "أحد أمن عمالقة مسبك جان جاك" عمل حد قول غريم. و"روسو الوحل" هذا الذي لم يجهه المجتمع الراقى والأدب الرفيع في زمانه يستحق الاهتمام، هنا، بسبب اللوحة الحقيقية التي قدمها عن بسطاء زمانه وبارائه التي جمعت النقيضين: التطلع إلى الماضي والاستباق للمستقبل.

أكثر منه بسبب رايته ذات الصبغة الأخلاقية والعروغ الشعبي. لقد تحولت الرواية الواقعية للحياة اليومية، مع ريتيف، إلى سلاح للنقد الاجتماعي. والوجه الذي يحكمهم عليه اليوم، بأنه "لا أخلاقي" ممن مؤلفاته كان ينظر إليه بطريقة مختلفة تماماً من جانب المعاصرين الذين كانوا أكثر حساسية لقوة التنديد النموذجية. وقد أعطى ريتيف الجماعة الريفية التقليدية، حيال مجتمع زمانه، صورة مثالية. وإذا أمكن لبعض أفكاره أن تبدو غريبة، فلها كانت، مع ذلك، تستيق بعض سمات القرن التاسع عشر أو إصلاحاته.

وتقدم مؤلفات ريتيف دولابروتون التي لا تحصى، في كثير من الوجوه، طابع ترجمة ذاتية.

لقد عاش ريتيف الذي ولد عام ١٧٣٤، في ساسي، السنوات الأولى لفلاح فقير. وفي عام ١٧٥١، وقد بلغ السابعة عشرة من عمره، غادر ساسي إلى أوكسر حيث دخل، كمتدرب، في خدمة صاحب مطبعة. وبعد أربع سنوات، وصل إلى باريس. إن هذه القطيعة، الانتقال من القرية البورغونية إلى المدينة، ثم إلى العاصمة ذات أهمية حاسمة: فقد تبسورت ذاكرة فلاح اقتلعت جذوره، واكتسبت الصفة للثالثية ككل ذكريات الطفولة والمراهقة وتكونت أسطورة الحياة الريفية التي سيطرت على عمل ريتيف. ويبدو أن الجماعة الريفية قد بلغت، في هذه المنطقة البورغونية، نقطة توازن حوالي منتصف القرن الثامن عشر: وفي هذه المرحلة انفصل المراهق عنها. محفظاً بذكرى "كهاها" غير القابل للزوال. ومع السنين، تشوهت الذكرى وزادت بجمالاً. ويقدم كتاب "حياة أبي" (١٧٧٨) لروح الحياة في ساسي، أثناء مراهقة ريتيف، تحت علامة مزدوجة، علامة الله الروحية وعلامة الأب الزمنية. وكانت تلك صورة فردوس الطفولة المفقود: كان تسلسل مضبوط ينظم الحياة الاجتماعية، وكان كل واحد يلتزمه إذ كان التنسيق الإجمالي يضمن لكل منهم أمنه.

وكانت الكنيسة في مركز الحياة المشتركة بوصفها سلطة تقليدية. وكانت تسهم، بطوقسها، في وحدة الجماعة. ولا شك في أن الحياة كانت قاسية. ولكن الإنسان الذي تضمه شبكة التقاليد والالتزامات كان يجهل العزلة: كان يستطيع أن يعرف الأخرى مع "سكان القرية نفسها الذين يجتمع بهم كل يوم أحد، كأ أسرة واحدة، في بيت عمل النعمة ويأكل، معهم، الخبز الذي يباركه الكاهن والذي يوزع كعلامة تواصل وأخوة".

وريتيف للتدرب في أوكسير وعامل للطبعة في باريس، الواعي لقيمتيه، دخل، الآن، وسطاً مجهولاً منه، وسط الشعب للمدين البسيط، وسط الأحرار، وهو عالم حديد في أوج تكوينه. وبما أنه عاش بين الفقراء، مع احتكاكه بالترف، فقد صدته نتائج اللامساواة.. وإتجاهه الذهني الأخلاقي أراه، هنا، أصل الرذائل. وسرعان ما بدت المدينة لريتيف عكس القرية المطلق. فالإنسان للنتزع من أرضه مقتلح الجنور فيها. وهو يعيش حاملاً، منقولاً إلى تربة جديدة لا تناسبه. فالقرية كانت تشكل مجموعة إنسانية متلاحمة، عضوية حية وقوية. أما المدينة، فلا توفر للفرد أية إمكانية استناد إلى جماعة. فهو، لأنه معزول، متروك للانسياق دون هدى.

وريتيف الذي صدته المدينة، حتى ولو كان قد غاص، فيها، فيما بعد، بتلذذ وترك عن باريس أوصافاً طويلة ومشوقة، عر عن هذا الوضع الجديد بتجبرات أخلاقية. فللمدينة، وهي طباق القرية، تمثل الفساد الحقيقي. المدينة تصبح "الشر"، والقرية تصبح "الخمر". "آه يا أبنائي! فليق في أكواخنا ولا نسجن، أبداً، للخروج من الجهول السعيد لتنع المدن الكبيرة. إن الرذيلة تعطيلها مذاقها، وعلم التدين يحرض على الاستسلام لها، والجريمة توفر مولدها": وهذه نتيجة موجبة للصورة لرواية "الفلاح المفسد أو أخطار المدينة" (١٧٧٥).

والدين، وحده، ناهج للمساعدة على تحمل هذا البؤس. وكان ريتيف يحس بنفسه مليحاً بالاحترام حياله. فهناك اللجوء إلى الدين، وكذلك إلى الطوباوية للتقادمة. وضمن هذه الاستعدادات الذهنية ولدت أولى آراء ريتيف الاجتماعية. فـ"الفلاح المفسد" تنتهي بمشروع جماعة ريفية.

وقد تجذرت أسطورة الحياة الفلاحية في عمل ريتيف في برهة دقيقة في التاريخ، وتأطرت في واقع حي. وهي ليست تجريداً لحالة الطبيعة، وصف مصطبغ بالمثالية، دون شك، للجماعة الريفية، وثيقة تاريخية حقيقية زادها إثارة المواجهة مع الحياة المدنية وشروط الأجراء للموصوفين، بدورهما، بانتباه. وهكذا يرد الريف، باستمرار إلى المدينة، وترد المدينة إلى الريف: فلا يمكن لأحدهما أن يفهم دون الآخر. إنها الأسطورة والواقع، وفي القلب هناك الرجل، ريتيف الذي كانت شخصيته تتكون بهذه المواجهة المستمرة. ومن هنا جاءت أهمية "السيد نيكولا أو القلب الإنسان المكشوف" (١٧٩٤-١٧٩٧). لقد عاش ريتيف دولابروتون، بكثافة، هذه البرهة الأخيرة من تاريخ العقود الأخيرة من العهد القديم: التوازن بين البنى الريفية الجماعية التقليدية، عشية قطيعتها، ويقظة عالم المدن الجديد.

ولكن ريتيف لا يستطيع الاكتفاء بالتدبير بدناءات المدن وبصرعات حول المخطاط البشر. فيجب تنويرهم، تربيتهم. وأي سلاح أفضل من الكتاب؟ وريتيف الذي كان عامل مطبعة يعرف ذلك جيداً. وبما أنه كان ينضد كعبه، مباشرة وبسهولة وخصوبة لا مثيل لها، فقد نشر أكثر من مائتي مجلد. ونقده الاجتماعي اكتسب دقة بين "الفلاح المفسد" (١٧٧٥) و"الاكتشاف الجنوبي" (١٧٨١)، وأكثر من ذلك، أيضاً، في "المخطوط" حيث تفتح عشية الثورة. وجرى اجتياز المخطوة من النقد إلى الطوباوية. ولكن النظرية الشيوعية التي رسم ريتيف خطوطها الكبرى ليست تجريداً غامضاً: فقد كانت تنطلق من الواقع، من التعرّية المعاشة.

ولا شك في أن عدداً من مشاريعه يبدو مغالياً، وفي أن خياله غالباً ما يبدو هذياناً. ومع ذلك، فقلب نظامه مأخوذ من الواقع: فعادة بنائه الاجتماعية صورة مطبوعة ومحصنة للجماعة الريفية. وهنا تقع أهميتها الحقيقية وأصالتها القوية.

وأول خطوة تشارك تحليلها ريتيف معروضة في الرسالة للسايتين والسبيغ والثمانين من "الفلاح للمفسد": "أنظمة قرية مشتركة". إن ريتيف يفترض أن أسرة إدمون الفلاح الذي أفسدته الحياة غير الصحية في المدينة، تبني تنظيماً جديداً. "سوف تنظم القرية بموجب نموذج فلاحى الأوفرن للتجديس": ذكرى الجماعات الحكومة. فحول كنيسة ومدرسة ومنهل، وفي بيوت متشابهة جميعها، يعيش أعضاء الجماعة ضمن مساواة تامة في الخيرات والتربية. الأهرامات ومخازن الحبوب مشتركة، وكل واحد يحمل إليها ما ينتج. "لن يملك كل واحد سوى أثاث بيته وبياضاته وثيابه، وستكون متشابهة للجميع! ولن يكون هناك من اختيار سوى اختيار اللون والتفصيل". "وسوف تقوم المشاغل على عمل الأرض، على المحراث أو في الكروم. وسيقوم الجميع بالأشياء نفسها، في الوقت نفسه، وفي أنسب وقت لهذا الشيء". والحياة الاجتماعية منظمة بدقة، فيدخل ريتيف في تفاصيل كثيرة حول الدين، حول الزواج الذي يمكن أن يكون "على أثر ميل من الشاين"... "أنظمتنا تجعلنا أسرة واحدة بمشاعية الخيرات"، وهي تتوصل، على هذا النحو، إلى حماية نفسها "من عدوى للذن المحترم والبوس الذي يستشر أكثر مما ينبغي في الأرياف" معاً.

وقدمت "مدرسة الآباء" (١٧٧٦) نوعاً من التعليق على التخطيط السابق. فقد وسعت، فيها، الأفكار نفسها مع بعض تأملات من مستوى أعم. وهنا، أيضاً، كانت تتأكد، باعتراف ريتيف نفسه، ذكرى جماعات الأوفرن. وفي قصة "العشرين زوجة والعشرين شريكاً" للنشورة في مجموعة "المعاصرات" الضخمة، كان ريتيف يكيف شراكة من النوع

نفسه مع الحياة المدنية وأصحاب المهن. "لن يستطيع أحد أن يمتلك، حصرياً، أدنى شطر من نتائج عمله". وهي وسيلة "قادرة، وحدها، على إعادة عصر ذهني إلى الأرض".

ويتوسع المنظور مع "الاكتشاف الجنوبي". فقد كانت أنظمة قرية أودون، وهي عاصمة "الفلاح المفسد"، تجعل كل شيء مشتركاً. ولكن هذه الشيوعية كانت محدودة بأسرة من غودج بطريركي. أما في "الاكتشاف الجنوبي" من قبل رجل طائر أو للغة الفرنسية" (١٧٨١)، فإن شيوعية ريتيف التي ما زالت طوباوية، بل وساذجة، تتجاوز سعادة أسرة واحدة إلى سعادة الجنس البشري. فقد نظمت، الآن، جمهورية كاملة حسب المبادئ الشيوعية. فكل شيء لدى الميغاباتاغونيين، في الجهة الأخرى من أوروبا، كل شيء مغلوب، وبالتالي كامل. ومن بين القوانين الأساسية ما يلي: "فليعمل كل شيء بصورة مشتركة بين متساوين... فليعمل كل واحد للمصلحة العامة... فليهم كل واحد، فيها، بالتساوي". "دون المساواة الكاملة لا وجود، أبداً، تفضيلة، لا وجود، أبداً، لسعادة". وبعد "الاكتشاف الجنوبي"، جاءت "رسالة قرد" مولود من امرأة وقرد: وهي نقد لاذع عنيف للمجتمع والملكية. فهذا القرد يقرر "إنسان روسو" ويرى أن النظام الاجتماعي المستند إلى وجود مالكين لكل شيء ومن لا يملكون شيئاً نظام عايب ويرى أن الملكية، "مصدر كل بؤس الإنسان"، غير مقبولة.

وكان عام ١٧٨٢ عام صدور "الأندروغراف"، الرابعة من سلسلة "أفكار فريدة". وللؤلؤف للهوروس بالإصلاحات كان يريد أن يقتن كل شيء، من تربية البنات حتى الدعارة. وقد أعطى، هنا، مخطط نظام "يصنع سعادة الجنس البشري": "الأندروغراف أو أفكار رجل شريف حول مشروع نظام مقترح على كل أمم أوروبا لإجراء إصلاح عام للأخلاق، وصنع سعادة الجنس البشري بهذا الإصلاح". وهو مشروع لم

يكن مختلف، أبداً، عن المبادئ التي كانت تنظم للليغاباتاغونيين. فأمراض المجتمع واردة من الأنانية التي حلت محل طيبة الإنسان الطبيعية. ولذلك، "سيكون من المناسب أن تنشأ، في النظام الجديد، مشاعية الخسرات والوسائل، وهي مصدر كل فضيلة...، في كل النواحي والقرى بالتسوية بين كل السكان، للأعباء نفسها، الالتزامات نفسها على الشخص، وليس على الأسرة، دون أي تفریق أو تمييز. وسوف يجري، فيه، توزيع للأراضي بالتساوي، ولكن ذلك ليس ليملكها، حصرياً، كل واحد من السكان، بل، فقط، من أجل الزراعة (كذا). وسوف يجري التوزيع على الأمر بموجب السواعد القادرة على العمل التي تضمها كل أسرة".

وفي عام ١٧٨٩، صدر "التيسموغراف أو أفكار رجل شريف حول مشروع نظام مقترح على كل أمم أوروبا". وبما أن ريتيف لم يستطع تحقيق "حلم" الأندروغراف، فقد اكتفى، هنا، بخطة إصلاحات ممكنة التطبيق فوراً. فيما أن أحداً لا يريد "النظام الحكيم الذي جعل الكريتيين، خلال ألف وخمسمائة سنة، أسعد البشر، فلنسلم، إذن، بالملكية". إلا أنه ينبغي أن تفرض عليها حدود. "إنه لبدأ خاطئ أن يقال أن كل واحد هو سيد مطلق لأرضه وشخصه وأفعاله. فلا توجد، في الحالة الاجتماعية، مثل هذه الملكية أبداً". فكل ملكية شر، وعدم الكمال البشري يرغم على قبولها. فبالأمر يلزم، منذ ذلك الحين، على إبقائها ضمن حدود للصحة العامة و"حصرها، وشحنها بالقيود من أجل تحضير الجنس البشري لإصلاح مرغوب فيه". ويجب الحد من حق الوراثة في عطف الأنساب وجعل مساحة الأملاك متناسبة مع شرط كل واحد وتحميد أسعار المواد... فالطوباوية الشيوعية تبدلت إلى إصلاحية عاجول، إلى برنامج محدد موجه إلى مجلس الطبقات العامة.

ويجب أن نقارب بين سياسيتان مرمييه (١٧٤٠-١٨١٤) وريتيف دولابروتون: فقد كان كلاهما اللذان ربطت بينهما صداقة طويلة من

تلاميذ روسو. وما يهمنا هنا، ليس مؤلف "لوحة باريس" (١٧٨١-١٧٨٩) الشهير، وليس كاتب الروايات ذات الاتجاهات الاجتماعية أو الفلسفية، المؤلف المسرحي الذي استعاد أفكار ديرو مغالياً فيها، بل طوباوي "عام ٢٤٤٠، حلم هيهات أن يتحقق" (١٧٧١): وهي لوحة المجتمع الذي استعاد قواه عام ٢٤٤٠. ولم يكن مبرسيه، الأخلاقي، أولاً، يتمنى فيها، سوى استبدادية قانونية جيدة والمساواة المدنية وتنظيم الإحسان العام. ولا شك في أنه قد جرى، كالعادة، التنديد بالسالفين والتعسف في الملكية واللامساواة المغالية في الخسرات: ولكن مبرسيه يؤكد، مع ذلك، مقتدياً بروسو، أن المساواة في الخسرات حلم وأن اللامساواة "نتيجة محتومة لأول منشأة اجتماعية" وعلى الدولة أن تفضل على خفض اللامساواة في الثروات. "كل ما يمزج بين مختلف طبقات المجتمع ويترع إلى وقف اللامساواة المفرطة في الشروط، مصدر أمراضنا، سيكون أمراً جيداً من الناحية السياسية". ("طائفة نومي"، ١٧٨٤). ويجب، خاصة، أن لا تترك للملكية القدرة على أن تعرض للخطر المعيشة الواجبة لكل البشر. "فلعل حكمة الحكومة، إذن، يعود عدم جعل إنتاجات الأرض النباتية تحت ملكية شخصية. أي تصف لا يصدق في استعمال كلمة الملكية! هل المواطن ملاك حين يقتضي المجموع التضحيات؟" ("مدلولات واضحة حول الحكومات"، ١٧٨٧). وهذه لغة كانت، من قبل، لغة لانغيه ونيكر، كلام عام دون أية أصالة في سياق العصر. ومن النقد الاجتماعي إلى طوباوية "عام ٢٤٤٠"، احتاز مبرسيه الخطوة. لماذا لا نحفظ بالمؤسسة الدورية التي انحطت، "هذه الفكرة البدائية عن رجال يجتمعون ليعتصموا، بسلام، بمزايا المجتمع والذين يشتركون في موليهم وثوراتهم ومزاياهم ليمتلكوها بدرجة أكبر؟". وسياسيتان مبرسيه الخسلس والمضلل، الذي ليس له نظام متماسك كان بين الكتاب المحيين للبشر أكثر منه في صف السباقين على الاشتراكية.

وكان بواسيل (١٧٢٦-١٨١٣) قد احتاز طريقاً طويلة عندما اندلعت الثورة. فقد نشر، عام ١٧٨٦، كتاباً بعنوان "خطاب ضد العبوديات العامة": وبصدد العبوديات المرتبطة بالتنظيفات، ندد بتجاوزات الملكية، "اغصاب ضد حق الطبيعة والناس وضد الحق العام"، ومجد للمشاعية الطبيعية التي سبقت الوصول إلى الملكية. وفي عام ١٧٨٩، ظهر كتاب "تعاليم الجنس البشري" الذي جاء الجوهري منه في الفصل الرابع، "حول أصل النظام المرتزق والقاتل والمعادي للمجتمع الذي حكم البشر وأذلهم وأضاعهم حتى الوقت الحاضر". وهو مرتزق: "لأنه لا يدعو إلى حسن الصنيع إلا أملاً في مكافأة وإلى اجتناب الشر إلا خوفاً من عقاب". وهو قاتل: "لأنه يسلمح الابن ضد أبيه والأخ ضد أخيه والأسر ضد الأسر والشعوب ضد الشعوب للاستيلاء على ممتلكات هؤلاء وأولئك". وهو معاد للمجتمع: "لأنه يولد للمصلحة الكارثية بحصر المرء في ذاته ما يجب أن لا يوجب إلا لكللة المجتمع العامة، من أجل توزيعه حسب حاجات كل واحد من أعضائه". وهو يسأل: "ألا يمكن، إذن، أن يكون هناك مجتمع جيد بين البشر الخاضعين لهذا النظام؟". الجواب: "هذا مستحيل: فطالما بقي هذا النظام المسخ الذي لا يستطيع أن يلد أو يلد أو يكون إلا مسوخ لن يكون هناك سوى مجتمعات أيونية". وللؤسسات الرئيسية لهذا النظام المرتزق، القاتل والمعادي للمجتمع هي "المللكيات والزيجات والأديان التي اخترعها البشر وأقاموها لتسيير اغتصاباتهم وضروب عنفهم ودجلهم".

وليس في هذا النقد الاجتماعي، على الرغم من حدته، شيء من الأصالة. فالملكية ولدت من حشع البشر الطبيعي وأنانيتهم ورغباتهم التي لا تشبع. ومن الملكية ولد، بدوره، "الامتياز الحصري للتمتع بها، وبالتالي لنفي المروق المقلبة من الكرة الأرضية وجعل من لا يملكون بموتون جوعاً وعطشاً وبرداً. ولا يمكن للملكية أن تكون سوى مسخ في المستوى الجسدي كما في المستوى الأخلاقي. فلا يحق للإنسان سوى

تلبية حاجاته، وعندما تلى هذه الأخيرة لا يستطيع أن يدعى امتلاك النافل الذي يجب أن يعود إلى الجمهور "ليوزع بموجب النظام الاجتماعي الحقيقي، بموجب حاجات كل عضو من أعضاء المجتمع ومتعه ورغباته.

إن نقد المجتمع لا يكفي، بل يجب تغييره. وهذه مهمة صعبة فشل فيها ليكورغوس نفسه. "لقد جعل كبار الملاكين يوافقون على قصة جديدة من أجل مزيد من العدالة في الثروات. ولم يكن هذا ليستطيع أن يكون دواء إلا لبعض الوقت: وكان يحسن به أن يلغى حق الملكية ويعيد للمشاعية الطبيعية". ويجب البدء بإصلاح التربية الاجتماعية يقول، شيئاً فشيئاً، الأحيال الجديدة ويسمح بالوصول، تدريجياً، إلى النظام الأخلاقي الحقيقي. ومن خلال الأسئلة والإجابات، كانت ترسم خطوط صورة المجتمع الشيوعي الذي ستلغى فيه، كل ملكية. "سوف تقام، في كل المعابد والورشات، محازن ودفينات لكل أنواع منتجات الأرض المختلفة، وفنون وصناعة من أجل الوفاء بمختلف أنواع الحاجات والتسع والأمن والراحة". "عندما يقوم النظام الاجتماعي والتربية الاجتماعية وبتشيران"، ستصبح قوى الشر، نفسها، "مستحيلة أو عاجزة أخلاقياً". وكان هذا التخطيط بسيطاً: فقد كان بواسطة يرتاح في النقد أكثر منه في إعادة بناء الطوباوية.

بلى ذلك نقد الزواج والدين. فبعد اعتبار النساء "من أجل إصلاح الأضرار التي لحقتها الرجال من حق الآن، ولإعادة إحياء كل ما أنشأته الطبيعة وخالفها لمصلحة النساء من أجل سعادة الجنس البشري". أما الله، فهو "للمصطلح المستعمل في لغتنا للتعبير عن المبدأ الوحيد أو العلة الأولى لكل ما هو موجود".

وقد ألح حوريس، في "التاريخ الاشتراكي للشعوب الفرنسية"، على أصالة "كتاب تعاليم الجنس البشري" الذي نشرت طبعة ثانية له عام ١٧٩٣.

ففيه حلولية طبعانية وتقاؤل أصيل ومعيد لوظيفة المرأة الاجتماعية: وكلها سمات يرى فيها، باحتمال الصحة، استيقاقاً للفكر المن سيموني. إلا أنه يجب الاعتراف، حقاً، بأن رسمه لخطوط "الشعرية التمسالية" ما زال مبهماً ("سوف يكون لكل طبقة ولكل نوع من الوظائف لباسه الرسمي": مجرد دلالة). لقد ظهرت الطبعة الأولى من "كتاب التعاليم" عام ١٧٨٩. وتواجهت الطوباوية مع الثورة. فهل ستفذي الطوباوية العمل الثوري أم ستخضع لمقتضياته؟

بابوف: التجربة المعاشية والمطلبية الاجتماعية

من أجل فهم فكر بابوف وتحديد مرحلة من مساره الأيديولوجي، ليس من النافل أن نلح، هنا، على طوباوي هو كولينيون الذي أنارت نشرة له بمجهرلة من جانب أ. ليشتنرجيه، لدى المدافع المقبل عن الشعب، الحماسة والتأمل النقدي معاً.

في عام ١٧٨٦، ظهرت نشرة لم تعرف، لزمن طويل، إلا بعنوانها وبالتلميحات العديدة إليها في مراسلات بابوف مع دوبوا دوفوسر، الأمين الأبدي لأكاديمية آرس. وهي نشرة اكتشفت حديثاً لشخص يدعى كولينيون حددت هويته اليوم: رائد تغير العالم باليسر والتربية الجيدة والازدهار العام لكل البشر. والواقع أن الأمر لا يدور إلا حول "التمهيد لمذكرة وطنية حول أسباب اليوس الكبير الموجود في كل مكان وحول وسائل استعصاله من جلوره" وقصة في ثمانية مجلدات، وهي مذكرة لم تر النور أبداً.

يعرض "التمهيد" هدف المؤلف الذي هو الرهان على "إمكانية أن يعمل العاهل من أجل أن يكون المواطنون الواقعون في حالة عوز ونساؤهم وأبنائهم حسي التغبية واللباس والسكن والإنارة والتدخلة والتربية ومن أجل أن يتمتع الجميع بأكثر مما يتمتعون به، اليوم، بكنه، من اليسر

والحرية والعدالة والنفع والزايا لقاء عمل شريف حسب مستوى قوى كل واحد وقدراته وجنسه وموهبته وحالته وملكيته". وكان من المفترض أن ترسم، أولاً، "لوحة مفصلة لكل تطرف البوس الذي يصيب مجتمع البشر اليوم، وللتجاوزات وأنواع الفوضى والكوارث"... ثم تفحص "الأسباب الرئيسية التي يكون ثلاثة أرباع المواطنين ونصف ربيعهم في هذا البوس ويكون شرطهم على هذه الحالة التي يرثى لها". وتعرض، أخيراً، "السبل والوسائل والأنظمة" التي يتحقق بها، هذا التغير للعالم أجمع ويتم الوصول إلى الازدهار العام لكل البشر.

عصر ذهبي أم بلاد النعيم الخرافية؟ لقد أشار دويو دوفوسو إلى "التمهيد" بنمرة ساخرة بعض الشيء، أما بابوف، فقد أخذه، على خلافه، مأخذ الجدل. فيما أنه، هو نفسه، من الشعب، فإنه لم يكن يستطيع أن لا يكون حساساً لأقدم فكرة في الطوباوية الشعبية: بلاد كوكانيا. ففي مجتمع كان أكثر العمل مشقة وأكثر أنواع البوس قسراً من نصيب العدد الأكبر، لم يكن يمكن لبلاد كوكانيا أن تكون سوى حلم وفرحة وممتعة. فـ"تغير العالم أجمع" يقع في خط الطوباوية الشعبية.

ولنتظر في ذلك. "تغير العالم الذي ندخله، سيحصل جميع أفراد المجتمع، كل يوم، مجاناً، طيلة حياتهم، دون انقطاع، على الغذاء، بالنسبة للرجال: ربع زحاجة من حمر شبانيا أو بورغونيا أو بوردو أو لانفدوك أو توكسي أو مالاغا أو غيرها من أفضل حمر أوروبا أو الدولة التي سيقومون فيها. وسوف يتلقون، فوق ذلك، نصف ليبرة من أجمل أنواع خبز الخنطة وأفضلها مع قطعة جبن أو زبد أو شمام أو الباتيه ولقفاً وكرزاً وتفاحاً وأحاصا ومنتجات أخرى مشاهة، وذلك حسب الموسم. وسيكون للنساء الحق في نصف زحاجة من القهوة أو الشاي أو الشوكولاته أو سواكل أخرى يحببها...". فكل شيء منصوب عليه: قائمة طعام الغذاء، قائمة طعام العشاء، في حالة الصيام أو الزفر. "في أيام الآحاد ستقدم

أنواع أفضل من تلك التي تقدم في أيام العمل"، وسوف يقدم الأفضل، أيضاً، "أيام الأعياد والأفراح العامة". أما بالنسبة للملابس: فكل الأفراد سيتلقون، مجاناً، قبل زواجهم، "أربعة طقمون كاملة من الملابس بألوان مختلفة". وكل شيء محسوب، بدقة، فيما يتعلق بالسكن والأثاث والإنارة والتدفئة. وتوسع كولينيون، مطولاً، في موضوع التربية التي ستوفر "لكل الأطفال، عامة، مهما كانوا، ذكوراً أم إناثاً، شرعيين أم لقطاء لن يفرق بينهم، ومهما كانت صفاتهم وشروطهم".

إلا أن الأمر كان يدور حول مجرد تمهيد: فالوسائل الصالحة للوصول إلى مجتمع الوفرة المساوي هذا لم تذكر فيه. وهناك تلميح واحد إلى الملكية ومن أجل الإبقاء عليها: "نتيجة للاحترام الذي سنكنه للملكيات...". ولا نكاد أن نلمح، بصدد التجارة، نظام التوزيع الذي لا يقصر عن الإيدان بنظام بابوف: "سوف تباع كل السلع، في كل مدينة أو قرية، من جانب تاجر واحد مستأجر لهذا الغرض". ويتابع كولينيون قائلاً إننا نتصور "أنه سوف ينفى العمل، مقابل كل للزاياء المفصلة أعلاه، كل حسب مهنته وحسب رغبته". وستتلقى كل واحد، فضلاً عن ذلك، أجراً متواضعاً على أساس المياومة أو المهمة. "ودون هذا العمل، لن يتمتع المرء بشيء. ولكننا نلاحظ أن الأعمال، ولا سيما اليدوي والميكانيكي منها، ستتخفف، معادل النصف، على الأقل، نتيجة لتبسيط المهن والفنون والمصانع والمشاغل وتمهينها". وسوف تغدو وفرة الأشياء ممكنة، بتقدم الفنون والتقنيات. فلن تعود النساء مرغبات على الغزل: "سوف تختصر آلات سوف تختصر أعمال من هذا النوع أكثر مما تختصره ألف امرأة معاً، في قسمة الزمن ذلها، وبالجودة نفسها". فقد كان كولينيون يؤمن بعقيدة الاختراع والتقدم للمادي الذي ينجم عنها تخفيفاً من عناء البشر ومضاعفاً الرخاء. فلن يعود من الضروري الذهاب إلى المنهل لامتلاء الماء لأن آلات هيدروليكية ستحملة إلى خزانات سيسيل

منها إلى البيوت: "لكن يعود الأمر بدور إلا حول إدارة صنوبر سيوجد في المطبخ لاستقاء ما سوف يمراد من الماء".

وهذا الرسم التخطيطي لاجتماع استهلاك مساواني، تميز كولينيون، مسبقاً، عن تشاومية بابوف الاقتصادية. وبماكانه بالتقدم التقني وتطور وسائل الإنتاج، كان لديه ما يشبه شعوراً مسبقاً باشتراكية سان سيمون الصناعية.

وقد أحدثت نشرة كولينيون انطباعاً قوياً لدى بابوف وأتار، باعتباره بالذات، حماسه. وبابوف للتأثر، من قبل، بقراءة روسسو ومابلي و"مجموعة قوانين الطبيعة" للنسوبة، آنذاك، إلى دييرو طرح، في رسالته للورخة في ٢١ آذار ١٧٨٧، على دوبرا دوفوسو "بضعة أسئلة ولدها دماخي الحالم" ومن بينها ما يلي: "إذا تساوى مجموع للمعارف المكتسبة، ما الذي ستكون عليه حال شعب تكون مؤسساته بحيث تسود، فيه، بين كل أعضائه الأفراد، دون تمييز، أكمل أنواع للسواة ولا تكون الأرض التي يسكنها لأحد، بل تكون ملك الجميع ويكون، لديه، كل شيء مشتركاً حتى نتاج كل أنواع الصناعة؟ هل يسمح القانون الطبيعي بمثل هذه المؤسسات؟ هل سيكون في الإمكان أن يبقى هذا المجتمع، بل وأن تكون وسائل مراعاة توزيع متساو متساوياً مطلقاً قابلة للتطبيق؟".

وكان دوبرا دوفوسو قد أشار إلى "التمهيد"، في رسالته للورخة في ١٩ آذار. وقد عاد عدة مرات إلى الوجود الرائعة لرائد تفكير العالم أجمع. وأقر بابوف، في رسالته للورخة في ٨ تموز ١٧٨٧، "نظام المصلح" واحداً من الجيد "أن يؤمن لكل الأفراد، دون تمييز، أنصبة متساوية متساوياً مطلقاً من كل الخيرات والمزايا التي يمكن التمتع بها في هذا العالم". ويرى كولينيون، كروسو، أن البشر متساوون ويجب أن يستمتعوا، على قدم المساواة، بكل الأشياء، ولكن المصلح ينفوق على جان جاك بوعده بمجتمع مزدهر سعيد، فيه، كل واحد سعيداً باطمئنانه إلى مصيره

ومصر أسرته. "يبدو أن مصلحننا يفعل ما هو أفضل من مواطن جنيف الذي سمعت الناس، أحياناً يمتنونه بالخام. لقد كان يحلم جيداً في الحقيقة، ولكن رجلنا يحلم بصورة أفضل. إنه يدعي، مثله، أن البشر متساوون تساويًا مطلقاً وأنه لا ينبغي أن يملكوا شيئاً ملكية خاصة، بل أن يتمتعوا بكل شيء بصورة مشتركة. ولكن مصلحننا يصنع لنا أربع وجبات طعام جيدة يومياً ويلبسنا بصورة أنيقة جداً ويعطي كل واحد منا، نحن أرباب الأسر، بيتاً رائعة سعر الواحد منها ألف ليرة ذهبية وكل ذلك بدلاً من أن يرسل بنا، كالسيد روسو، لتعيش في الغابات ونشبع بطونا تحت سندية ونسوي ظمأنا من أول ساقية ونرتاح تحت السندية نفسها التي وجنا، فيها، غذاءنا. إنه عرف كيف يوفق، بذلك، بين متع الحياة الاجتماعية ومتع الحياة الطبيعية والبدائية". ولكن بابوف كان يفكر، وهن تقع أصالته في زمانه، في التطبيق العملي: "كم أحب المصلح العام! من المأسف جداً أن يترك وسائله بيضاء". فالشيوعية لم تعد، بالنسبة لبابوف، حلمًا عاطفيًا أو نظامًا أخلاقيًا: بل هي مجتمع يجب بناؤه.

في هذا التاريخ، لم يكن بابوف، دون شك، متجهًا إلى النظام الشيوعي بالتفكير النقدي في قراءته فقط، بل أيضاً، بحرته في الأرياف البيكاردية والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تطرأ عليها في نهاية العهد القديم. وبابوف متعلم ذاتي: فقد ولد مثله الأعلى الشيوعي خلال قراءاته. ولكن بابوف تجاوز الحلم الطوباوي، فكان رجل عمل حتى قبل أن ينخرط في نشاطات ثورية: فالاحتكاك بالواقع هو الذي أكسب نظامه، قيمته، الدقة شيئاً فشيئاً. فلا يمكننا، فعلاً، أن نقدم البابوفية بوصفها كلاً جرى تصوره دوغماتياً وتماماً كاملاً، بل، حقاً، بوصفها انبعاثاً للأمل الألفي في عالم أفضل نقلته إليه الكتب، دون شك، ولكنه اكتسب حيوية واغنى بالملاحظة الاجتماعية والعمل الثوري الذي

أصبح، في نهاية للطاف، نظاماً.

وإذا تابعنا مراسلات بابوف مع دوبوا دوفوسو، بين ١٧٨٥ و ١٧٨٨، فلا يراودنا أدق شك في الأصل الكشي لشيوعية بابوف. فروسو ومابلي وموريلي وكتابه "مجموعة قرائن الطبيعة"، وتأثير هذا الأخير جاء متأخراً عن ذلك، مارسوا على بابوف تأثيراً حاسماً. فقد انصرف إلى دراسة "راعية" لمؤلفات جان حاك الرئيسية، وليس للدراسات عنها كما قيل. فقد قرأ العقد الاجتماعي وتأمل فيه وكتب حوله هومش، واعتبر "الاعترافات" بمثابة "نقطة في التحليل"، وأخضع "الخطاب حول اللساواة" لنقد دقيق. واستعار بابوف من مابلي، أو بصورة أدق، من كتابه "حول التشريع أو مبدأ القوانين" (١٧٦٦)، صيغة "للساواة الكاملة".

وكانت التجربة البيكارديية حاسمة في تكوين فكر بابوف. فقد ولد عام ١٧٦٠، في سان كاتان، لمحصل لضريبة الملح وخادمة أمية. وأقام بابوف في روسي في منطقة سلاتير، وهي منطقة زراعة كبرى. وفي هذه الأرياف البيكارديية التي كانت تنوء تحت وطأة الاستغلال الإقطاعي الذي لم يكن يمكن أن يخفي "أسراره" على بابوف مفوض الصيد، في هذه الأرياف كانت تتوطد تفكيرات اجتماعية هامة: "اجتماع" للزراع، أي تركيز الاستثمار وغو للمشاكل. والجماعات القروية، وكانت، دائماً، صلبة ومتحدة للدفاع عن حقوقها الجماعية وتقاليدها، مارسست نضالاً قوياً ضد الاستغلال الإقطاعي وتركز الاستثمارات في أيدي مزارعين وأعمالين كبار. وقد اكتسب بابوف، بسبب مهنته، خلال الثمانينات، خبرة مباشرة بالفلاحين البيكارديين ومساثلهم ونضالهم. "كان غبار الأرشيفات الإقطاعية هو الذي اكتشفت، فيه، أسرار اغتصابات الطائفة النبيلة". وكان الاحتكاك بالجماعات الفلاحية هو الذي وطد، لديه، منذ ما قبل الثورة، انجيزاه الواقعي إلى "للساواة الواقعية".

والمهم، من وجهة النظر هذه، هو الوثائق البايوفية التي كشف عنها المورخ السوفييتي ف.دالين: مذكورة، من عام ١٧٨٥، حول تقسيم المزارع الكبيرة، وخاصة رسالة مؤرخة في حزيران ١٧٨٦ إلى دوبرو دوفوسو. فقد كتب بايوف يقول: "أنا أحل المزارع الجماعية محل المزارع التي لها صاحب واحد. فيأتي خمسون أو أربعون أو ثلاثون أو عشرون قرداً ليعيشوا شركاء في هذه المزرعة التي كانوا، من قبل، يكادون يعيشون، منزولين حولها حياة غاملة. وسوف ينتقلون، سريعاً، من البؤس إلى اليسر". وكان هذا، فعلاً، مشاعية الأعمال، ولكنه ليس مشاعية الخمرات: فقد كان بايوف يتصور العمل المشترك وتوزيع النتائج بالتساوي. ولكن الحديث عن تملك جماعي هو من قبيل اغتصاب النص. فقد كان بايوف يلح على مزايا هذا الاقتصاد الجماعي: "في هذه الجماعة الأخيرة يكمل الجميع بعضهم بعضاً بالتبادل". فنحن أمام مزرعة جماعية، جماعة أخوية: وهذا فكر ثوري، حقاً، في زمن كان التحسر الاجتماعي، فيه، يمر، بالضرورة، عبر الفردانية البورجوازية. ولا شك في أن بايوف لم يرجع عن هذه الفكرة. ومع ذلك، فقد أحس، قبل "المؤامرة" بعشر سنوات، بضرورة التنظيم الاجتماعي للعمل. "تجزئة الأرض إلى قطع متساوية بين كل الأفراد هي إعادة أكثر بمجموع من الموارد التي نعطيها للعمل المركب".

وفي عام ١٧٨٩، أوضح بايوف أفكاره في الـ"الخطاب التمهيدي في السجل الأبدي"، وهو نقد عنيف لتنظيم المجتمع والملكية. "القوانين الاجتماعية قلعت للملكية والحيلة والرونة وسائل للاستيلاء، ببراعة، على الملكيات المشتركة". وقد تبين بايوف أن اللامساواة الاجتماعية ناتجة عن تركيز الملكية الذي يضاعف عدد الأجراء ويجسر هبوط الأحرار: وكتب، هنا أيضاً، في ضوء تجربته في الأرياف البيكاردية. وكان يميل، إذ ذاك، إلى القانون الزراعي، اشتراكية للتقاسمين حسب تعب ١٨٤٨، فلا

يمكن للمالك أن يتخلى عن حصته التي تعود، لدى موته، إلى الجماعة. "لن يمكن تقسيم الأرض، الأم المشتركة، إلا لدى الحياة، وكل حصّة تصبح غير قابلة للاستلاب بحيث يكون للملك الفردي لكل مواطن مضموناً دائماً، ولا شخصياً". وما أن فرنسا تملك سبعين مليون أربنت قابلة للزراعة، "فأية مزرعة لن يكون في إمكان كل رب أسرة أن يستمتع ٩١٤". وإذا افترضنا ٢٤ مليوناً من السكان وأربعة أشخاص لكل بيت، أي ستة ملايين أسرة، فإن بابوف كان يخصص أحد عشر أربنتاً لكل مزرعة (في عام ١٧٧٥، كان ريتيف دولابروتون قد قسم، في "الفلاح المفسد"، الأراضي إلى حصص بمعدل عشرة أربنتات للحصّة). "ومع هذه المساحة المزروعة جيداً، أية حياة متواضعة شريفة لا تؤمن. أية طهارة، أية بساطة في الطباخ، كان يمكن أن لا تسود بين الشعب الذي تبين شكلاً في هذه الحكمة حقاً، في هذا التطابق المضبوط مع القوانين العامة التي رسمتها الطبيعة والتي سمح لجنسنا، وحده، بانتهاكها".

لقد شكل "خطاب تمهيدي للسجل الأبدي" معلماً هاماً في مسار بابوف الأيديولوجي. فالمدافع القبل عن الشعب، المنظّر، كان، أيضاً، عقلاً تكتيكياً. فقد كان بابوف يذل جهده، غريزياً، في نوع من التلمس، في ربط المطالبة الاجتماعية بفعاليتيه للهيئة اليومية. وكانت تطفو من أطراف الطوباوية ممارسة اجتماعية. ولكن الطريق، من توزيع الأراضي إلى مشاعية الخوات، كانت ما تزال طويلة. وكان العمل الثوري حاسماً في نحو نظام بابوف الشيوعي ونضجه.

الفصل الخامس

الطوباوية والثورة الفرنسية

ألبير سوبول

بين عامي ١٧٨٩ و ١٧٩٩، خلال لمئسّر سنوات من التضالّات الاجتماعية التي عرفت، في بعض المرات ذروة الحدة الثورية، واجهت الطوباوية الثورة. وكانت برهة حرجية في تاريخ الفكر والعمل الاجتماعيين، برهة حقيقة شوهة، فيها، بعضهم ينتقل من الطوباوية، أمام الواقع القاسي، ليفرق في عداء الثورة وشوهد آخرون يذلّون جهلهم، عاجزين، ليفكّوا من التناقضات للتضمنة في عالمهم، وبضعة أفراد، أكثر ندرة، يحاولون التحرر، في ما يشبه التلمس، ليتحرروا من ضباب الطوباوية وينحطوا في العمل الثوري. لقد كان النقد الاجتماعي في قرن الأنوار، في معظم الأحيان، موقفاً أخلاقياً، دون نتيجة عملية، يصوّر عن اندفاعات الحساسية أكثر منه عن إرادة عمل. ولكن هو ذا العالم القديم يحطم قيوده ويعلن عن مجتمع جديد يليق، بصورة أفضل الآمال الألفية لشعب منهك. "فلوسل الله إلينا شيئاً أفضل" - حديث فلاحة عموز لأثرير يونغ الذي كان يجتاز الساحل على قدميه، في ١٢ تموز ١٧٨٩، وراء الإيسليت في أرغوننة. فلم يعد يمكن للتأمل الاجتماعي، أمام مقتضيات شعب وقف، الآن، على قدميه، أن يقمى بمجرد لعبة لفظية.

لقد أثرت الثورة كمحرض. وريتيف دولابروتون الذي أصبح عموزاً فعلاً، خاف بسرعة وانتقل من الطوباوية العاطفية إلى موقف تراجع. وبقي فوشيه وأصدقائه من الحلقة الاجتماعية، طويلاً، ضمن تقليد القرن

الثامن عشر الطوباوي ليتنها إلى الرفض الجبروندي. وتطوّر سان جوست من مونتسكيو إلى روسو، ولكنه، لعجزه عن أن يحمل بالعمل تناقضات السياسة البقرية، كان يعود إلى طوباويات "المؤسسات الجمهورية" للتقادمة. إلا أن بابوف كان يسلك حرباً معاكساً ويتصور، لبدي التجربة الثورية، أول مدينة جماعية، "مشاعية الخمرات والأعمال". وقد حاول، عن طريق المؤامرة من أجل المساواة، نقلها إلى الواقع ومات على المقصلة. وهكذا تعزز الثورة الفرنسية الانتقال من التأمل إلى العمل: فما لم يكن، حتى ذلك الحين، سوى عقيدة تأملية، أصبح مذهباً سياسياً فعلاً.

لقد أعلنت ثورة ١٧٨٩-١٧٩٤ حلول المجتمع الحديث، البورجوازي والرأسمالي، في تاريخ فرنسا. وكانت خاصته الأساسية تحقيق الوحدة القومية للبلاد على أساس تدمير النظام الإقطاعي والفتات الإقطاعية صاحبة الامتيازات. وكونها قد انتهت إلى إقامة ديمقراطية ليبرالية يحدد، أيضاً، بدقة، دلالتها التاريخية. إلا أنه إذا كانت الثورة الفرنسية أكثر الثورات البورجوازية بريقاً إذ فسحت، بالطابع الدراماتيكي لنضالاتها الطبقية الثورات التي سبقتها، فإنها تدين بذلك لعناد الأرستقراطية المتمسكة بامتيازاتها الراهضة لكل تنازل وللاستماتة للعاكسة لدى الجماهير الشعبية. فلم تكن البورجوازية ترغب في دمار الأرستقراطية، ولكن رفض التسوية والثورة المضادة أرغامها على متابعة تدمير النظام القديم. ولكنها لم تتوصل إلى ذلك إلا بتحالفها مع الجماهير الشعبية المدينة التي اقتضى الأمر، حقاً، إرضاءها: فالتخذت الثورة الشعبية موقفاً واضحاً ودمرت الإقطاعية وقامت الديمقراطية.

ويعتبر الأحداث نفسه، "قوة الأشياء" هذه التي تحدث عنها سان جوست مقاومة الأرستقراطية، الثورة للمضادة والحرب وضرورة كسب تأييد الشعب للتصالح كانت البورجوازية مرغمة على أن تدفع بمبدأ

للمساواة في الحقوق إلى الصف الأول، بحيث أن هذا اللبدا الأساسي الذي طرح عام ١٧٨٩ لتسوية إلغاء امتياز النبالة القائم على الولادة عمر عن نتائجه التي لم يكن أعضاء المجلس التأسيسي قد توقعوها على الرغم من تحذيرات بعض الخصوم الثوري العقول. فقد كتب ريفارول، في "الجريلة السياسية الوطنية"، في آب ١٧٨٩، يقول: "يمكن للزوج في مستعمراتنا، والخدم في بيوتنا، أن يطردونا، شاهرين إعلان الحقوق، من موروثاتنا. فكيف تظاهر مجلس مشرعين بمجهل كون حق الطبيعة لا يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلى جانب الملكية؟". وكان ذلك طرح مسألة المضمون الاجتماعي للحقوق: مساواة نظرية أم مساواة حقيقية؟ فعلى فرجينو الذي أكد، في ١٣ آذار ١٧٩٣، أن "المساواة ليست، بالنسبة للإنسان الاجتماعي، سوى المساواة في الحقوق"، كان الرد، في ٢٠ آب، على حد قول فيليكس لوبولتييه، "إزالة اللامساواة في ضروب الاستمتاع"، وفي السنة الرابعة، رد بابوف النادي بـ "مشاعة الخواتم والأعمال" للوصول، أخيراً، إلى "المساواة الكاملة" و"السعادة المشتركة"، الهدف الذي حدده للمجتمع كل الثوريين الحقيقيين. وهكذا انفتحت ثلاثة دروب أمام الفكر الاجتماعي والعمل السياسي كان يجب أن ينخرط، فيها، على التوالي، تاريخ العالم المعاصر.

لم تكن المساواة سوى مساواة في الحقوق بالنسبة للبرالية البورجوازية، لبرالية أعضاء المجلس التأسيسي، الثرميدوريين الذين تحولوا إلى أعضاء في "الإدارة" ثم إلى بروميدوريين، لبرالية وجهاء العصر النابوليوني. فكل للمواطنين أحرار في استعمال المساواة، ولكنهم لا يملكون، جميعهم، بداهة، وسائل هذا الاستعمال. وإذا كانت المساواة قد ربطت، في إعلان ١٧٨٩، بالحرية، فالأمر كان يدور حول تأكيد مبادئ كان يعطي الشرعية لإسقاط الأرستقراطية وإلغاء امتياز النبالة أكثر مما كان يسمح بالأمال الشعبية. وقد أدخل التأسيسيون في عملهم، بوضعهم حق الملكية

في مرتبة الحقوق الطبيعية غير القابلة للإلغاء، تناقضاً لم يستطيعوا التغلب عليه: وقد أبرز الإبقاء على الرق والتنظيم الإحصائي للاقتراع العام هذا التناقض في وضع النهار. فقد حشرت معارضة حق الاقتراع بموجب دفع حد ضريبي معين، أي بموجب درجة اليسر والغنى. وهكذا، لم تكن الحقوق التي اعترفت بها البورجوازية للإنسان وللواطن سوى حقوق الإنسان البورجوازي، وبقيت مجردة ونظرية بالنسبة لكتلة المواطنين الصليبيين.

وقد توقفت البورجوازية الوطنية عند هذا الحد دائماً مؤكدة، بوضوح، على هذه المبادئ نفسها في كل مرة تمهد، فيها، الحركة الشعبية البناء الجديد. فبارناف يسأل بعد هروب الملك إلى فارين، في ١٥ تموز ١٧٩١، في خطاب عموم، قائلاً: "هل ستنهي الثورة، أم هل سنعود إليها؟ لقد جعلتم كل البشر متساوين أمام القانون. لقد كرستم المساواة المدنية والسياسية... وإن خطوة تضاف إلى ذلك ستكون عملاً مشروماً وبجرماً، وإن خطوة إضافية في خط الحرية ستكون تدمير النظام الملكي، وستكون، في خط المساواة، تدمير الملكية. وإذا كنتم ما تزالون تريدون التدمير عندما لم يعد كل ما كان ينبغي تدميره موجوداً، وإذا كنتم تعتقدون أنكم لم تفعلوا كل شيء في سبيل المساواة عندما ضمنتم المساواة بين كل البشر، فهل ستجدون، أيضاً، أرسقراطية تيلونغا خلافاً أرسقراطية الأملاك؟". وقد استعاد فوجينو هذا التأكيد في خطاب في مجلس الكونغرسيون، في ١٣ آذار ١٧٩٣، في الروعة التي كان يتأكد، فيها، لمد القطاعي الباريسي: "للمساواة ليست، بالنسبة للإنسان الاجتماعي، سوى المساواة في الحقوق. إنما ليبت للمساواة في الثروات أكثر منها في القامات والقوى والعقل والفعالية والاجتهاد والعمل". وبعد ترميلور، تصلبت البورجوازية. فهي لم تعد تخفي أن حقوق الإنسان هي حقوق الملاك. فقد صرح بواسي دانغلاس، في خطابه

الاقتصادي حول مشروع دستور السنة الثالثة، في ٢٣ حزيران ١٧٩٥
 قائلًا: "يجب عليكم، أخيراً، ضمان ملكية الأغنياء. فالمساواة المدنية هي
 كل ما يستطيع أن يطلبه الإنسان العاقل... يجب أن يمكننا الأفضل:
 والأفضل هم الأكثر تعلماً والأكثر مصلحة في توطيد القوانين... إلا
 أنكم، فيما خلا بعض الاستثناءات، لن تجدوا أمثال هؤلاء الرجال إلا
 بين الذين يمتلكون ملكية فيتعلقون بالبلد الذي يحتوي عليها وبالقوانين
 التي تحميها، بالهدوء الذي يحافظ عليها والذين يدينون لهذه الملكية
 وليس الذي تمنحه بالتعليم الذي جعلهم قادرين على مناقشة القوانين
 التي تحدد مصير الوطن". وخلص بواصي دانتيل إلى ما يلي: "إن بلداً
 يحكمه الملاك هو، في النظام الاجتماعي، بقدر ما يكون البلد المحكوم
 من الذين لا يملكون في النظام الطبيعي". وهذه الملكية وراثية بحيث يبقى
 هناك شيء من معنى امتياز الولادة.

المساواة الشعبية: المرأة والمسيحون^(١)

كان حق الوجود راجح، بالنسبة لأنصار الديمقراطية
 الاجتماعية، على حق الملكية: فطلب الخبز اليومي كان في
 صميم الحياة الشعبية.

العقلية والسلوك الشعبيين

إذا حاولنا، متجاوزين الوجوه السياسية للعمل الشعبي بين ١٧٨٩
 و١٧٩٥، أن نلتقي في دوافعه الاجتماعية، فإن مسألة أولى تطرح هي

١-Sans-culottes: أي بدون سرويل. اسم أطلقه أنصار الأرسطراطية على
 الفئات الشعبية الثائرة تحقيراً. وقد شاع الاسم وأصبح يطلق على طبقة معينة
 كما سود بعد قليل. وقد أثرتنا أن نستخدم مصطلح المرأة هنا. (المعرب)

مسألة تعريف الجماهير الشعبية المدنية، خاصة، وتركيبها. إن الوثائق الاقتصادية أو الضريبية التي تسمح بتحليلات دقيقة معدومة هنا والعناصر الإحصائية القليلة التي يمكن جمعها تنقص بنقص الضبط والدقة. والوثائق السياسية هي التي يمكن، عبرها، بصورة أساسية، فهم الوجوه الاجتماعية للعري: وبشكل خاص عبر ملفات القمع المضاد للإرهاب في السنة الثالثة. ويسمح تناقض فئتين اجتماعيتين باستيعاب عقلية العاري وسلوكه بالتباين بين الفئتين: فهو يعرف، خاصة، بالمقابلة مع الأرستقراطيين، بطبيعة الحال، إنما، أيضاً، بالقدر نفسه، مع "الناس الشرفاء"، مع أصحاب الريع والأغنياء، وكذلك بعداء للتجارة يمكن أن يمضي إلى درجة تحرير الذهب. وللعري وحدة سلبية: فالعري المقسم إلى فئات اجتماعية متنوعة، من الحرثي وصاحب الدكان، وهما ملاكان صفيران، إلى "الزميل" الأحمر، وهي فئات ذات طموحات متباينة، هذا العري لم يكن يشكل طبقة.

وإذا استندنا إلى تركيب الجهاز السياسي القطاعي في السنة الثانية، وكذلك إلى دور ضاحية سانت أنطوان في الأيام الكبرى، من ثموز ١٧٨٩ إلى بريرال السنة الثالثة، فإننا نتيقن أن الطليعة الثورية لفئة المرأة الباريسيين لم تكن مكونة من بروليتاريا مصنعية، بل من تكتل من صفار أرباب العمل و"الزملاء" الذين يعملون ويعيشون معهم. ومن هنا جاءت بعض سمات عقلية شعبية، جاء ملوك ما، وكذلك بعض التناقضات الناجمة عن موقع مبهم.

وقد كان رب العمل الصغير الذي كان يعمل ويعيش مع صناعه، وهو نفسه، الصانع السابق غالباً، يمارس عليهم تأثيراً أيديولوجياً حاسماً. فعن طريقه كانت التأثيرات البورجوازية تدخل إلى عالم العمل. وحتى ولو كان صناع للمهن الصغيرة، أحياناً، في حالة نزاع مع معلمهم، فقد كانوا، وهم الذين تكونوا في مدرسة للمعلمين ويعيشون، غالباً، تحت

سقفهم وياكلون على ماتنهم، يشاطروهم التصورات نفسها: فقد كانت البورجوازية الحرفية الصغيرة تصنع العقليّة العمالية. ولا شك في أنه ينبغي أن ندخل، هنا، بعض التمييزات وأن نحدد قطاع الحرفية التابعة التي يبقى نموذجها الكلاسيكي عامل النسيج اللبوني. فهذا الحرفي الحر، حقوقيًا، ورئيس المؤسسة، كان يقدم مثال رب عمل صفيح. أما اقتصاديًا، فإنه لم يكن سوى أحمر في حالة تبعية وثيقة للتاجر الصانع ولرأس المال التجاري. وكانت مصلحة الحرفي التابع ومصلحة الصانع متطابقتين: فقد كانا يطالبان بالأجر الحيوي الأدنى، بالترعة. إلا أنهما لم يكونا مضيان إلى إقامة صلة بين قيمة العمل ومعدل الأجر. فقد كان الأجر يحدد بموجب سعر المعيشة وليس بموجب قيمة العمل: فلم يكن قد جرى تصور الوظيفة الاجتماعية للعمل بوضوح. وكان عالم العمل مطبوعاً بعقليّة البورجوازية الحرفية الصغيرة وكان مثلها يشارك في الأيديولوجية البورجوازية. فلم يشكل العمال، لا بالفكر ولا بالعمل، عنصراً مستقلاً في عهد الثورة.

وهذا الموقف لم يخل من تناقضات خطيرة. فالحرفيون المرتبطون بصناعهم في شروط حياتهم كانوا، مع ذلك، يملكون ورشّتهم وأدواتهم: فقد كانوا يبدون متجهين مستقلين. وكان وجود صناع ومدربين تحت سيطرتهم يقوّي عقليّتهم البورجوازية. ولكن نظام الإنتاج الصغير والبيع المباشر كانا يعارضان، بشكل لا علاج له، بينهم وبين البورجوازية التجارية ورأس المال التجاري. ومن هنا، جاء لدى هؤلاء الحرفيين وأصحاب الدكاكين، جناح المرأة للتقدم، مثل أعلى يتناقض مع التطور الاقتصادي. فقد كانوا يقفون ضد التركيز، وكانوا، هم أنفسهم، ملاكين. وعندما طالب أكثرهم تقدماً، في السنة الثانية، بالحد من الثروات، فاتهم التناقض بين هذا المطلب ومنعهم ملاكين. وقد صعدت مطالب هؤلاء الحرفيين إلى شكوى متحمسة واندفاعات حمرد

دون أن تحدد، قط، في برنامج متماسك. وكان الأمر هو نفسه بالنسبة لرجال السياسة والمجموعات السياسية الذين شاركوهم عقليتهم: المسعورون والعاقبة والروبسيرون.

لم يكن لدى العرة الذين لم يتوصلوا إلى تحديد مكانهم في المجتمع مدلول واضح ومتميز حول العمل: فلم يكونوا يظنون أنه كان في إمكانه أن يشكل وظيفة في حد ذاته، ولم يكونوا يتصورونه إلا في علاقته بالملكية وبالمعيشة. لقد أعادت بورجوازية قرن الأنوار الاعتبار، حقاً، للفنون والمهن، ولكنها لم تتصور العمل كوظيفة اجتماعية. ولم تواجه مسائل العمل، في ذاتها، ولا في علاقته بالعمال، أبداً، بين عامي ١٧٨٩ و١٧٩٤، بل من حيث علاقتها بمصالح البورجوازية الطبقية: وقانون لو شابوليه يثبت ذلك. فلم يجر، أبداً، تصور الأحرار بوصفها عثرة للعمل، بل بموجب الأقوات. وكيف كان يمكن لعالم العمل، وهو مندمج في الاقتصاد الحرقي للسيطر، أن يقابل بتصوراته تصورات البورجوازية؟ فلم يكن يمكن أن يكون له سوى موقع متأثر بالبين الاجتماعية والسياسية السائدة.

لم يضع العرة مسألة العمل في قلب مشاغلهم الاجتماعية. فقد كانوا أكثر حساسية بكثير لمصالحهم كمستهلكين: فليست مطالب الأحرار هي التي أثارهم، بل مسألة الأقوات. وكان ارتفاع الأسعار، خاصة أسعار منتجات الاستهلاك الشعبي، وخاصة الخبز الذي كان يولف نصف النفقات الأسرية، على الأقل، يشكل العامل الحاسم الذي كان يضغط على ميزانية الأحرار ويخفف عنها. وقد طالب العرة بإلغاء الرسم على المواد، ولكن المطالبة بالترفة ظلت استثنائية. وهذا يلقي ضوءاً ذا دلالة على الشروط الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك على أيديولوجية العصر.

وقوى تفاقم شروط الحياة الشعبية، في نهاية القرن الثامن عشر، سمات العقلية الشعبية هذه. وقد أوضحته أعمال ج.أ. لابروس. فمن فترة

١٧٢٦-١٧٤٠ وفترة ١٧٨٥-١٧٨٩، أدى ارتفاع الأسعار الطويل الأمد إلى زيادة تكاليف الحياة بمعدل ٦٢ . وكان سعر الخبز يبلغ في المتوسط نصف الميزانية الشهرية: وقد أدت اختلافات أسعار الحبوب المرمية إلى ارتفاع هذا الرقم، عام ١٧٨٩، إلى ٨٨ . وكان ارتفاع الأسعار يراعى الفئات المسورة وينهك الفقراء. ولم يتوصل رفع الأجور الإسمي بمعدل ٢٢ ، في المتوسط، إلى تعويض ارتفاع الأسعار: فالأجور تبع، كالمادة الأسعار، دون أن تلحق بها. وبعبارة أضبط، هبط الأجر بنسبة ٢٥ . وكانت الجماهير الشعبية أكثر حساسية لمطلب الخبز اليومي منها لمطلب الحرية. وقد عارضت الحرية الاقتصادية بحق الحياة، وبصورة أدق بالتنظيم والترسيم اللذين كانا يضمنانها.

وكان الجوع، في نهاية التحليل، الملائم الذي وحد فئات اجتماعية متنوعة تنوع الحرقي وصاحب الدكان والصانع الذين كانت مصلحة مشتركة تكلمهم ضد التاجر الكبير وصاحب المشروع والمحتكر الأرستقراطي أو البورجوازي. ويمكن لمصطلح "الحرقي" أن يبدو غامضاً في المفردات السوسيولوجية الحالية: ولكنه كان، في الشروط الاجتماعية للعصر، يقابل واقعاً. ولا شك في أنه لا يمكن استبعاد الدوافع السياسية من السلوك الشعبي: وفوق كل شيء، كراهية الأرستقراطية. ولكن الدافع الدائم للعمل الشعبي يقع، حقاً، في قسوة شروط الحياة. والسلوك الإرهابي نفسه كان مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بمطلب الخبز اليومي.

الطموحات الاجتماعية للعراة: من حق الحياة إلى "المساواة في المتع"

لقد وضعت الجماهير الشعبية ذات النموذج القديم، العراة المدينسون أو الريفيون، إذن، في مركز مطالبها الاجتماعية، الخبز اليومي: وهذا ما تفسره، إلى درجة كافية، الظروف كما تفسره شروط حياتهم: فقد استخلصت منه، بصورة مبهمة، تأكيد الحق في الحياة: فيجب أن يأكل

البشر إلى حد الشجع. إلا أنه لا يمكن البحث، هنا، عن نظام اجتماعي متماثل: فالمطالب تحدت تحت ضغط الظروف. ووجدتها تأتي من المساواة العميقة التي كانت تميز العقلية والسلوك الشعبيين: فيجب أن تكون شروط الحياة هي نفسها للجميع. وكان العرا يعارضون حق الملكية الكلي للولد للامساواة بالمساواة في اللع.

وفي الأشهر الأولى من عام ١٧٩٣، أدى تصادم أزمة الأقوات بالمناضلين إلى تحديد فكرهم الاجتماعي بدقة. ففي ٧ شباط، أعلن الشعب الباريسي من "الحرس الفرنسي" أنه لا ينبغي للفقير أن يكون تحت رحمة الغني. "ودون ذلك، يتوقف البشر عن أن يكونوا متساوين في الحقوق، ودون ذلك سيكون وجود الأول مهدداً في كل لحظة، في حين أن الثاني سيفرض عليه أقصى القوانين". وقد شكلت هذه الأفكار الخلفية المشتركة للفكر الاجتماعي الشعبي. وقد وسعها للشعور حراك رو في عرضته إلى الكونفسيون، في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. ولدى أزمة صيف ١٧٩٣، استمدت هذه الأفكار نفسها بقوة. وقد صرح فيليكس لوبلوتيه في الكونفسيون، في ٢٠ آب، متحدثاً باسم مفوضي المجالس الأولية، قائلاً: "لا يكفي أن تكون الجمهورية الفرنسية قائمة على المساواة، فيجب، أيضاً، أن تزع القوانين، أن تزع الأعراف، في اتفاق ناضج، إلى إزالة اللامساواة في اللع، يجب أن تضمن حياة سعيدة لكل الفرنسيين". وفي ٢ أيلول أكدت شعبة العرا، مطالبة بالحد الأعلى من الأقوات، أن "الجمهورية يجب أن تؤمن لكل واحد وسائل الحصول على مواد الضرورة الأولى بالكمية التي لن يستطيع، دونها، أن يحافظ على حياته". وكما قالت المفوضية المؤقتة للكمونة المتحررة (ليون)، في ٢٦ برومير من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣)، كان من قبيل السخرية التحدث، دون انقطاع، عن المساواة "عندما يكون من شأن الفواصل الهائلة من السعادة أن تفصل الإنسان عن الإنسان دائماً".

وكان مطلب المساواة في التمتع يقابل إحدى السمات الأساسية للعقلية الشعبية: المساواتية. فالعاري الحسل، خاصة، للمساواة الصارخة التي يقويها الغنى في فترات القحط كان يطلب، أولاً، المساواة في موضوع الأقوات. وسرعان ما جرى تجاوز هذه المرحلة: فالمساواة ليست سوى كلمة إذا لم تطبق على كل شروط الحياة. ولا ينبغي أن يعيش الغني حياة أفضل من حياة الفقير، ويجب، أيضاً، أن يتخلى له عن النافل بالنسبة إليه وأن يتقاسم، عما قريب، ممتلكاته معه. وتصرح للفوضوية الموقفة للكمونة المتحررة قائلة: "خذوا كل ما يملكه مواطن مما لا يفيد لأن النافل انتهاك جلي وحقائق حقوق الشعب. فكل إنسان يملك فوق ما يستطيع استعماله لا يمكن إلا أن يتصرف في استعماله: وهكذا، فإذا ترك له الضروري تماماً، فإن ما بقي يخص الجمهورية وأعضائها غم المحظيين". فالعاري أصبح، فعلاً، مقاسماً. وقد كتب مفوضو لابر-دي-مولان، مستعدين كل القامات للمالكين للمناضلين الشعبيين، في تقرير في السنة الثانية: "وعند ذلك، حين لم يعودوا يحسون بأية مقاومة، تصوروا، أخيراً، مشروع الاستيلاء على كل شيء وإبادة للمالكين، وليس للملكيات، لتقاسم أملاكهم بعد ذلك".

والواقع أن العبرة لم يكونوا، أبداً، معادين للملكية: فقد كانوا يريدون، فقط، أن يفيلوا هم، أنفسهم، من هذا الحق وأن لا يمانوا من التصفات التي يؤدي إليها. ومن مطلب للمساواة في التمتع وصلوا، بطبيعة الحال، إلى الحد من حق للملكية، وليس إلى إلغائها.

وقد ناز العبرة، وهم مستهلكون، أولاً، على حق ملكية منتجات الزراعة. فحق الحياة لم يصح، قط، في المجرى، بل بموجب وضع مشخص، دائماً، ولإعطاء الشرعية لترسيم منتجات الضرورة الأولى الذي قدر أنه، وحده، الذي يستطيع ضمان المساواة في التمتع. وهكذا وصل العبرة إلى التضييق على حق للزراع في محصوله وإلى مراقبة تجارة الأقوات: وهو

موقف مشترك لكل الفكر الشعبي. وفي ٧ شباط ١٧٩٣، أكد القسم الباريسي من الحرس الفرنسي أنه لا يجب أن ينظر للمزارع أو الملاك إلى منتجات الزراعة إلا "كوديعة يجب أن يؤدي عنها حاسباً للجمهورية". وكان أوضح من ذلك تصريح مواطن من قسم ماريه، في آذار ١٧٩٣: "الخيرات تخص الكل، عامة، عندما تنتج الحياة". وعلى حد قول المسعودي لوكسور، في عدد ١٤ آب ١٧٩٣ من جريدته "صديق الشعب"، "تخص الحبوب وكل الأشياء الاستهلاكية ذات الضرورة الأولى، عامة، الجمهورية فيما عدا تعويض عادل يدفع للمزارع ثمناً للعرق والأعمال المكرسة لزراعتها". وقال، من جديد، في ١٧ آب: "الأقوات تخص الجميع". وتقول عريضة المرأة في ٢ أيلول ١٧٩٣ أنه "ليس للملكية من أساس سوى سعة الحاجات الجسدية". وكان تحقيق اللصنة للوقتة للكونونة للحررة يؤكد أن منتجات الأراضي الفرنسية تخص فرنسنا، ويقع على عاتقها التعويض الواجب للمزارع. فللشعب، إذن، حق مضمون في الثمار التي ولدها".

إلا أن الأمر يدور حول ضمان ممارسة هذا الحق. فقد كان أوعى المناضلين يعرفون أن التزميم ليس سوى ممكن غير كاف، وأحسوا بأن الحل الجنوي يقوم على وضع منظومة توزيع الأقوات بين أيدي الأمة. وقد طلب لوكسور، في عدد ١٠ آب ١٧٩٣ من "صديق الشعب"، أن "لا يستطيع أحد، بعد الآن، أن يبيع الأشياء ذات الضرورة الأولى إلا للدولة". وطلبت شعبة الأرسيس من العاقبة، في ١٨ برومير من السنة الثانية (٨ تشرين الثاني ١٧٩٣) إنشاء مخازن وطنية: "يجب أن ييسر المزارعون وأصحاب المشاغل على إيداع كل ما يفيض عن استهلاكهم من كل أنواع السلع بسعر محدد. ويجب أن توزع الأمة هذه السلع نفسها". وجماعت المجلس العام لشعبة الشاتيليزيه، في فاتوز من السنة الثانية، قائلاً: "من هو التاجر؟ إنه مستودع الأشياء الضرورية للحياة

وليس كما ظن، ببلاهة، حتى الآن، مالكيها. فهو، إذن، موظف عام، وأهم الموظفين جميعاً". واستأنف مواطن الكلام قائلاً: "سوف يكون، فعلاً، أفضل الطرق وأقصرها لإحباط الأهداف للفرصة أو للمعادية للثورة لدى التجار أن ينقل إلى باريس ويوزع على كل شعبة ما أمكن من المراد وبيعها بالصورة التي يحددها القانون". وهكذا كانت ترتسم مشاريع التأميم لصالح الأمة أو لصالح البلديات. وفي فترة الحد الأعلى والإرهاب، عملت البلديات، فعلاً، للمحايير ومخيلات بيع العموم: ففي كليرمون فيران، وفي ترواي... اكتسب الفكر الشعبي، على هذا النحو، دقة، وكانت الخطوط الكبرى لنظرية اجتماعية ترتسم بفعل للممارسة اليومية.

إلا أن مبدأ الملكية نفسه لم يوضع، قط، موضع مسائلة: فقد بقي المرأة متمسكين تمسكاً قوياً بالملكية الصغيرة. ولكنهم، وهم المنتحون الصغار، كانوا يتونها على العمل الشخصي. وملكية العامل هذه لوسائل عمله ونشاطه كانت تقابل البنية الحرفية لفرنسا القرن الثامن عشر: وهو نمط في الإنتاج لم يكن يمكن أن يزدهر ما لم يكن العامل ملاكاً حرراً، الفلاح لحقله والحرفي لخانوته وأدواته. ورأت شعبة بواسونير، في ٢٧ نيفور من السنة الثانية (١٦ كانون الثاني ١٧٩٤) "أن الثروات التي اكتسبت بالأعمال المفيدة للمجتمع لا يمكن إلا أن تحترم وتسان من كل مسلم بها". ويرى تحقيق اللجنة للوقفة للكمونة للثورة أن العمل "يجب أن يكون مصحوباً، دائماً، باليسر".

كان الأغنياء والاضحاح هم الذين وقف المرأة ضدهم إذ تبين لهم، بصورة مبهمة، أنه إذا بقيت سيطرة الغني كاملة لعدم ووجد تضيقات على ممارسة حق الملكية، فإن المساواة في المتع لن تكون، قط، سوى كلمة عقيمة. وقد تمهد الارتكاس للمساواة، في النداءات والمرائض، خاصة في فترة الأزمة، في خطط ومشاريع متفاوتة للعقوبة حول التسوية بين

الثروات: لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء. فيجب أن يجعل تشريع مناسب تركيز الملكية بين أيدي أقلية طفيلية أمراً مستحيلاً. ولم يكن العرا يرون تناقضاً بين الإبقاء على الملكية الخاصة التي كانوا يتمتعون بها، فعلاً، أو يطالبون بالتمتع بها، وحصرها في حدود ضيقة، على قدر شرطهم الاجتماعي. وقد رسم برودم، في هذا الاجتماع، في "ثورات باريس" (العددان ٢١٤ و ٢١٥، في نهاية برومر من السنة الثانية)، صورة العاري: "ما من واحد من العرا يصبح غنياً أو يحافظ على غناه. إنه يحترم حق الملكية المقدس. وهو يفضل أن يموت جوعاً عن أن ينتزع، بالقوة، قوت أسرة شريفة وقرية من العوز. ولكنه يقف، دون تحفظ، ضد هذه الثروات الكبيرة والوفحة، نتيجة الكيد والجشع. وعند ذلك، يعود إلى ملكه ويعيد التوازن الذي لا توجد، دونه، أبداً، مساواة، وبالتالي جمهورية".

وفي ١٨ آب ١٧٩٢، صرح غونشون، خطيب "رجال ١٤ تموز و ١٠ آب"، أمام منبر الجمعية التشريعية قائلاً: "فلتكن لكم حكومة تضع الشعب فوق موارده الضعيفة، والغني تحت وسائله. وسوف يكون التوازن كاملاً". وبعد سنة، استعاد لوكليرك هذا القول، كما لو كان صدى له، في عدد ١٠ آب ١٧٩٣ من "صديق الشعب" قائلاً: "تكون دولة ما قرية جداً من دمارها في كل مرة نرى، فيها، الإملاق الفاحش جالساً إلى جانب الثراء الفاحش". وحدد فيليكس لوييلوتيه، في ٢٠ آب، باسم مفوضي المجالس الأولية، الفكرة بدقة، فقال: "فليكن الغني مالكاً لفائض ثروة مكرس لسعادة مواطنيه أقل منه مستودعاً لهذا الفساض". وصرح تيموتي اللجنة للوقفة للكمونة المتحررة، أخيراً، في ٢٦ برومر من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣)، بأنه "إذا كانت المساواة بين البشر في السعادة مستحيلة مع الأمن، فقد كان من الممكن، على الأقل، المزيد من تقريب الشقة".

وسرعان ما جرى احتياز الخطوة بين هذه الأفكار والمشاريع الطوباوية. وفي كرلس غيم معروف المؤلف صدر في كانون الثاني ١٧٩٣ بعنوان "حسوى الملوك"^(١) ("أيها المواطنون، هاهو عيد الأسرة، فأين حصّة الفقير؟")، أعلن عن المملق "شريكاً غير قابل للخلع، في ملكية" عشرات الفنى. وفي ربيع ١٧٩٣، قدم للولف تروني إلى شعبة المتحدين، "بمخاً في وسائل تحسين مصور الطبقة المملقة من المجتمع" تبتّه هذه الشعبة: فمن أجل خفض اللامساواة وتأمين ملكية لكل المواطنين، تخيل بيع القصور التي كانت ملكية من أجل إنشاء قروض دون فائدة للذين يريدون أن يؤسسوا "منشأة صغيرة". وقد تبنّت شعبة لوبلوتيه، الجمعية الشعبية، في ٢ فريمير (٢٢ تشرين الثاني ١٧٩٣)، مشروعاً كان هدفه الملحن "التسوية بين الثروات قدر المستطاع". فقد كان ينبغي إبادة الثراء الخاص وتأمين اليسر العام وإبعاد البؤس البشع.

ولم تكن هذه المشاريع تخرج عن مجال الطوباوية. وأدق من ذلك كانت عريضة شعبة المرأة في ٢ أيلول ١٧٩٣. ولم تكن تريد تعديد "أرباح الصناعة وأجور العمل وأرباح التجارة التي سيجعلها القانون معتدلة"، أي إقامة تسعير عام، فقط، بل كانت تريد، أيضاً، الحد من سعة الاستثمارات ("يجب أن لا يستطيع أحد أن يستأجر من الأراضي أكثر مما يلزم لكمية محددة من المحارث") وللشروعات ("يجب أن لا يستطيع مواطن واحد أن يكون له أكثر من ورشة، أكثر من دكان")، وكانت تريد، أخيراً، فرض حد على الفنى ("سوف يعين حد أعلى للثروات. فيجب أن لا يستطيع الفرد نفسه امتلاك أكثر من حد أعلى"). والعريضة لا تذكر ما هو الحد الأعلى، ولكن الواضح هو أنه سيقابل الملكية

١-إشارة إلى "عيد الملوك"، في الغرب، وعيد العطاس في الشرق، وهو عيد تتناول فيه، الأسرة، بعض أنواع الحلوى. (المغرب)

الحرفية والمانوتية. وتخلص شعبة العراة إلى أن هذه التداييم الجفرية "ستزيل، تدريجياً، اللامساواة المغالية في الثروات وتزيد عدد الملاكين". ولا نجد، في أية برهة أخرى من الثورة، صياغة في هذه الدقة وهذا الوضوح للمثل الأعلى الشعبي. وهو مثل أعلى في حجم الحرفيين وأصحاب الدكاكين الذين كانوا يشكلون ملاكات العراة وممارسون على صناعاتهم والمتولين لديهم تأثيراً أيديولوجياً حاسماً. وهو، أيضاً، مثل أعلى في حجم هذه الجماهير من المستهلكين وصغار المنتحين المدنيين المعادين، في الوقت نفسه، لكل الباعة المباشرين وغم المباشرين للأقوات ولكل أصحاب المشاريع الذين كانت مبادراتهم الرأسمالية تهدد بردهم إلى حالة عمال تابعين.

إن هناك متين تستحقان الإلحاح عليهما في نهاية هذه اللعة السريعة. فهناك، أولاً، إهمام الاتجاهات الاجتماعية الشعبية وعدم أصالتها إلى حد ما. وهذه السمة الأولى كانت ناجمة عن موقع العراة نفسه في المجتمع. فقد كانوا يتألفون من عناصر متفجرة لا يوحد بينها سوى معارضتها للأرستقراطية. وكان الحرفيون والباعة ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة، والمتوسطة أحياناً. وكان الصناع يشاركونهم حياتهم ويشاطرونهم العقلية نفسها. وكان بينهم، أيضاً، أجراء المشاريع الصناعية الكبيرة النادرة التي كانت باريس تضمها آنذاك. وكان بينهم، أيضاً، فئة واسعة من المثقفين والفنانين والخارجين على طبقتهم. ولم يكن يمكن أن يكون للعراة وعي طبقي ولا برنامج اجتماعي متماسك: فقد بقيت طموحاتهم غائمة ولا تخلو من التناقض. ولم تكن تبدي، فوق ذلك، أي طابع نوعي: فقد كانت تنتمي إلى الخلفية المشتركة التي كان يستمد منها، بمقادير متفاوتة، كل الثوريين، ولاسيما الجلبين والعاقة. والفرق بين العربي والعقوبة هو فرق في الدرجة وليس في الطبيعة. وكان مثل للناضلين العراة الاجتماعي الأعلى قريباً جداً من مثل الروبيريون: جماعة من صغار

المتحيزين المستقلين تؤمن الدولة، بينهم، مساواة نسبية. وقد طالب هؤلاء المناضلون، بالمقابلة مع البورجوازية الجبلية، بالتنظيم والتسمير. ومضى بعضهم حتى درجة الحد من الملكية الحرفية أو الحانوتية ومن الاستثمار العقاري أيضاً: ونادراً ما طالبوا بالحد من ملكية للتقولات وهذا خطر غريب كان يعبر عن الحقائق الزراعية العميقة للعصر. وقد برر الحد الأعلى بضرورات الدفاع الوطني أكثر منه باعتبارات نظرية، وأكثر من ذلك، أيضاً، كوسيلة لإعادة التوازن بين المصالح الاقتصادية للتنازعة. وبذلك، بقي العرارة أوفياء لإعلان ١٧٩٣ عن الحقوق الذي تصور الأمة كجماعة هدفها "السعادة المشتركة" والمساواة في وسيلة هذه السعادة. فترعة العرارة بدت، إذن، في الميدان الاجتماعي من الطبيعة نفسها التي كانت عليها الأيديولوجية الجبلية، وخاصة العقوبية، مع بعض الفروق الصغيرة، ومع التناقضات نفسها أيضاً. فأصالتها كانت في مكان آخر، في وجوها السياسية.

إلى أي حد، من جهة أخرى، كانت هذه الاتجاهات ممثلة بجملة العرارة؟ إن المداولات والنداءات والعرائض التي نقلتها لم تكن صادرة إلا عن قلة من المناضلين المتعلمين إلى درجة تكفي من أجل أن يكتبوا والذين كانوا مشبعين، بمقادير متفاوتة، بفكر الأنوار حتى حين لم تكن لهم معرفة مباشرة به. فقد انتشرت، في النوادي والجمعيات الشعبية، روسوية ذاع صيتها قبل ذلك بكثير بين الشعب: فنجد صدى قوياً لها في عدد من النصوص الصادرة عن عدد من منظمات الشعب الباريسية. ويقتى، مع ذلك، أن مناضلين عديدين شغلوا مراكز في شعبيهم لم يكونوا يعرفون القراءة ولا الكتابة: وهناك عدة وثائق تثبت ذلك. فالكلية الكبرى من العرارة تحركت بدافع شروط حياتها البائسة أكثر منها بقوة الأفكار: وشكل القحط دائماً دافعاً دائماً للهياج الشعبي، لعصيان وريفيون في نيسان ١٧٨٩، ليومي جيرمينال وبريرمال من السنة الثانية دون أن يمكن استبعاد

الدوافع السياسية لهذا السبب، وكان الأمر يدور حول أيام ثورية كبرى. فقد كان كل المرأة، في الستين الثانية والثالثة، يتجهون، بإهمام، إلى الجمهورية للمساواتية التي كانوا ينحرفها بالديمقراطية أو بالشعبية. وإذا كان بعض المناضلين قد استطاعوا، وحدهم، بفضل تعليم كاف، أن يرمحوا، على خطى القادة الجليلين أو العاقبة، سائقها ويبررونها نظرياً، فإن كتلة المرأة اكتفت بالنضال من أجل مطالبها الفورية.

وهذه النضالات المطالبة هي التي تلاحم، عمرها، في نهاية التحليل، الطموحات الاجتماعية للمرأة: كما هو الأمر بالنسبة للتنظيم والتسعين. ففي عام ١٧٩٣، طوّل بالحد الأعلى من الحبوب من أجل جعل سعر الخبز منسجماً مع الأحرار، للسماح للعمال بالعيش: فقد ذكر حق الحياة كترية مساندة. وقد سبقت المطالبة الاجتماعية التمرير النظري الذي عاد فشدد من النضال وإثارته. والأعمال للمطالبة تسمح أكثر مما تسمح الإعلانات بفهم الطموحات الاجتماعية للمرأة بدقة: هذا التل الأعلى الشعبي للملكية محدودة وإنتاج صفر مستقل يؤمنان الخبز اليومي للجميع.

وكان المرأة يتخبطون في تناقضات غير قابلة للحل. فقد كانوا معادين للأغنياء والضعفاء، إلا أنهم كانوا مرتبطين بالنظام البورجوازي لكونهم ملاكين، فعلاً، أو يتوقعون إلى أن يصيرون كذلك: كانوا يطالبون بالتسعين والحد من الملكية، ولكنهم كانوا، في الوقت نفسه، يطالبون باستقلال الدكان والحرفة والملكية الريفية وكانوا، بذلك، من أنصار الليبرالية الاقتصادية. وكنت هذه التناقضات تعكس البنية الاجتماعية للمرأة. فمعظم الحرفيين المرتبطين بنظام إنتاج قائم على العمل الشخصي كانوا محكوماً عليهم بالانغماس بقدر ما كان يتقدم التنظيم الرأسمالي للاقتصاد.

وقد شاطرهم العاقبة والروبيسييون هذه التناقضات نفسها: وكانوا، كالمرأة، ضحاياها. وهكذا يقلل التنازع الذي لا حل له الذي يمكن أن

يوجد بين مطامع مجموعة اجتماعية والحالة الموضوعية للضرورات التاريخية. وهكذا يتحدد، بدقة، الصراع الفاجع الذي غرقت، فيه، أمام مطالب ثورة بورجوازية، الجمهورية المساواتية التي كان العراة يريدونها.

الإرهاب والأقوات: المسعورون^(١)

لا نستطيع ترجيح اتجاهات المسعورين عن اتجاهات العراة: فهي تنتمي إلى المجال الأيديولوجي العام نفسه، مجال مجتمع تسوده الحرفية والحانوتية. وهي تقع في السياق التاريخي نفسه، سياق الخطر الذي تهدد الثورة وأزمة أفروات عامي ١٧٩٢-١٧٩٣. ولكن للمسعورين كانوا من الأوائل الذين حاولوا إعطاء المطالبة الشعبية تبريراً نظرياً وتحديد برنامج يلبي حاجات الجماهير دون كثير من النجاح.

وقد لفت أ. ماتيز وج. لوفيفر، منذ زمن طويل، الانتباه إلى مسعور أورليان، تابورو دومرتيني. فلدى أزمة أفروات خريف ١٧٩٢، كتب تابورو "مشروع قانون حول الأقوات" نقسل إلى الكونفنسيون في ٢٥ تشرين الأول ١٧٩٢. وكان هذا للمشروع يتضمن عرض مبادئ كان يعبر عن التوجهات الأساسية للمقابلة الشعبية. فقد قابل تابورو، فقط، بين حالة الطبيعة التي كانت للشاعية، فيها، هي الحق والحالة الاجتماعية التي تكون الملكية، فيها، مشروعة: فالكونفنسيون كان قد أدان القانون الزراعي.

وبشكل المشروع، كما أشار ج. لوفيفر، عرضاً منهياً ملفناً للانتباه للديمقراطية الاجتماعية التي كان يتوق إليها العراة. "سوف نضل السبيل في هذا الصدد طالما تركنا أنفسنا خاضعين لمطالب الملاكين العقاريين وكبار الرأسماليين الذين لا يعززون، متفقين، إلا إلى الاستيلاء على كل القوات القومي ليكتسبوا حق الحياة والموت على الجنس البشري لمصلحة

١- اسم أطلق على فئة من المطرفين في عهد الثورة الفرنسية. (الحرب)

حشعهم... إن العدالة الطبيعية تملئ حدوداً على أرباح للملكيات الحصرية، وبيع ممالك الأراضي للمشروع يقتصر على ٢٥ من النفقات الأساسية وعلى الاستعادة السنوية لنفقات زراعة الأرض... وبما أن العمل هو درب مفتوح أمام الملحق ليستعيد من الأرض نصيبه من الخيرات الذي خصته به محكمة الحق الطبيعي، قبل وجود أي اتفاق مدني، فإنه يلي ذلك أنه على الحالة الاجتماعية، بالضرورة، أن ترد له، مقابل عمله، معادل ما خسره، بالتناقل الذي لا تعيه الذاكرة لثروة وراثية، يعادل مجموع حاجاته الضرورية التي يجب تحديد تعرفه أجره على أساس مقدارها. ومن هنا تنجم ضرورة قانون تعريضي يرفع الأجر إلى مستوى سعر المأكولات الجاري، أو يخفض سعر المأكولات إلى مستوى الأجر"، علماً بأن الحيز يجب أن لا يأخذ أكثر من الثلث. " إن القول بأن السكان يفيضون على موارد الطبيعة، كما يدعي بعضهم الذين يتحدثون، بازدياد، عن تضاعف الملحقين، هو من قبيل التحذيف على الخالق بالسخرية من التنظيم الفيزيائي للطبيعة، وهو، أخيراً، من قبيل التلميح، ضد كل عقل، إلى أن الملحول أقوى من العلة. فضاعف الملحقين يأتي من التوزيع اللامساوي للمكافآت على كل طبقات المجتمع".

وقد انتقد التبادل الحر للحبوب بقوة. فهو، بإخفائه أقوات الأمة عن الرقابة العامة، يشجع كل المخالفات في السعر والتنوعية. ويجب أن يعاقب الاحتكار بوصفه "جرمة قدح من الدرجة الأولى، في ذات الأمة صاحبة السيادة". وقد نص "المشروع" على الإعلان عن الموسم، تحت طائلة المصادرة، وترسيم الحبوب بحيث لا يتجاوز رغيف خبز وزنه تسع ليرات خمسة عشر فلساً، والإلزام بالبيع، في الأسواق، حسب التعرفة تحت طائلة الموت. وقد منع الأفراد، عن فيهم الباعة، من تكوير مخزونات من الحبوب تحت طائلة الموت. وسوف تزود كل مدينة بمخزن قومي. ولن يكون هناك سوى نوع واحد من الخبز، ثلثاه من القمح وثلثه من

الشعور.

والطابع الإرهابي لمشروع تايورو مدهش، وكذلك هو الأمر مع عدم كفايته. فقد كان منصوباً على الحكم بالمولت، في حالة المخالفة، بصورة واسعة: "لا يمكن للظلم إلى الثروة أن يتطلى إلا في سيول من الدماء". إلا أنه لا يقابل هذا القمع القاسي أي تحديد للوسائل التقنية. فلم ينص على مصادرة أو تقنين أو تأمين لصالح البلدية. وكيف يمكن تموين المعازن القومية في حالات عدم الكفاية؟ لقد بقي "المشروع" مدينياً بصورة ضيقة: فلم يكن هناك ذكر لمرأة الأرياف، ولا لجهاز مركزي ينسق بين حاجات مختلف المناطق بموجب الموسم. فقد بقي المسعورون أسرى السياق الاجتماعي المديني حيث كان يقع عملهم: فلم يتوصلوا إلى تصور برنامج متماسك يُلبي حاجات مجمل الجماهير، الرهبة كما المدينة.

وكان الأمر كذلك مع جاك رو. فمنذ ربيع ١٧٩٣، وفي حين كانت الأزمة الوطنية تضاعف الأزمة الاجتماعية وتزيدها حدة، رسم خطوط برنامج "مسعور" في كتابه "خطاب في وسائل إنقاذ فرنسا والحرية". بما أن من المستحيل تلوق مفاتيح الحرية عندما يكون على المرء أن يناضل ضد الجوع والبؤس والقوانين التي تحث على وسائل القمع. وبما أن التجارة لا يمكن أن تقوم على صنع ما يضر ثلاثة أرباع البشر، اطلبوا أن يؤل الحكم بالمولت على محكري المأكولات، على الذين يحطون، بتجارة المال، من شأن عملنا ويوصلوننا، بحظي سريعة، إلى مرفأ الثورة المضادة". والأدوية المقترحة هي تلك، نفسها، التي كان ينادي بها المناضلون الشعبيون: منع تصدير الحبوب، الإلزام بالبيع في الأسواق، إنشاء مخازن عامة في كل المدن والبلدات الكبيرة سيكون، فيها، سعر كل السلع مدعوماً. ولم يكن جاك رو قد وصل، بعد، من ذلك إلى المطالبة بالتسعر. "بما أن المزارعين الأغنياء سيكونون محشرين على حمل موادهم

إلى المخزن المشترك، وبما أن فرنسا ستقدم، في كل جانب، مشهد أهراء هائل وموارده، فسوف يعقب العصر الذهبي، أخيراً، العصر الحليدي".

وتفاقت الأزمة في خريف ١٧٩٢. وعند ذلك، ربط جاك رو، بصورة أوثق، بين المسألة السياسية والمسألة الاجتماعية في "خطاب في محاكمة لويس الأخير وفي ملاحقة المضاربين المحتكرين والخونة" (كانون الأول ١٧٩٢). فلم تكن المطالبة بموت الملك كافية. "هناك حين في التسامح مع الذين يملكون متجعات الأرض والصناعة، الذين يكسبون في أهراءات البخل مواد الضرورة الأولى ويخضعون دموع الشعب وافقتاره لحسابات ربوية". ولدى اضطرابات السكر، في ٢٥ شباط ١٧٩٣، برر جاك رو، إذا صدقنا "ثورة باريس"، النهب: "أعتقد فوق ذلك، بأن البقالين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم ردوا للشعب ما كانوا يجعلونه، منذ زمن طويل، يدفع عنه أغلى مما ينبغي بكثير". وقد أكد شيسنر الذي كان رئيس نادي الجبالين، في الظروف نفسها، أنه "كان للنهب هدف أخلاقي". إلا أن روبسبير ندد، هنا، كمارا، بـ "مكيده مذبرة ضد الوطنيين أنفسهم": "فقد كان لدى الشعب شيء أفضل من الثورة" من أجل سلع هزيلة... وكان النهب يقابل، بالتأكيد، مساواتية العراة الأميلة: فقد كانت الاستعادة الفردية مبررة بعدم التناسب في شروط الحياة".

وتقع ذروة نشاط جاك رو في نهاية حزيران ١٧٩٣، بعد محر المحرورين. ففي ٢٠ حزيران، اقترح، في نادي الجبالين، أن تضاف إلى الدستور، وكان قد صوت على قسم كبير منه فعلاً، مادة تنزل الحكم بالموت ضد المضاربة والاحتكار. وعاد، منذ ذلك الحين، بعناد، إلى المحكوم، كل يوم، أمام المجلس العام للكمونة أو نادي الجبالين أو الهيئة العامة لشعبة غرافيليه. "إذا لم تكن هذه المادة موجودة في الدستور، فإننا نستطيع أن نقول للجبلين: إنكم لم تفعلوا شيئاً من أجل العراة. فليحط

الشعب بالكوفنتسيون وليصرخ فيه بصوت واحد: نحن نعيد الحرية ولكننا لا نريد للموت جوعاً".

وقد جاك رو "نداء إلى الكوفنتسيون باسم شعبة غرافيليه وبون نوفيل ونادي الخبالين"، في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. "الوثيقة الدستورية ستقدم من أجل مصادقة العامل. هل حرمتهم، فيها، المضاربة؟ كلا! هل نلقتهم بالحكم بالموت ضد المحتكرين؟ كلا! هل حددتم ما تقوم عليه الحرية؟ كلا! هل منعت بيع المال للمول؟ كلا! حسناً! إننا نعلن لكم أنكم لم تفعلوا كل شيء من أجل سعادة الشعب. فالحرية ليست سوى شبح عقيم عندما تستطيع طبقة من البشر تجويع الأخرى دون عقاب. والمساواة ليست سوى شبح عقيم عندما يمارس الغني، بالاحتكار حق الحياة والموت على شبيهه، والجمهورية ليست سوى شبح عقيم عندما تجري الثورة للمضادة، يوماً بعد يوم، عن طريق سعر المواد الذي لا تستطيع ثلاثة أرباع المواطنين بلوغه دون ذرف الدموع". إن حق الحياة فوق حق الملكية. "بأي شيء تكون ملكيات المحتالين شيئاً أقل من حياة الإنسان؟... حرية التجارة هي حق الاستعمال وليس الحق في الطغيان ومنع الاستعمال. فالمواد الضرورية للجميع يجب أن تسلم بالسعر الذي يستطيع الجميع بلوغه. أعلنوا، إذن، قراراتكم مرة أخرى، والعراة سينفلون، بأسلحتهم، قراراتكم".

النسرة، وإن لم تكن الأفكار، جديدة: وقد صدمت الكوفنتسيون. كانت المطالب هي مطالب أكثر الشعب الباريسية تقدماً، للعلنة، مرات عديدة، منذ أزمة أيار ١٧٩٣. وهي مطالب من مستوى اقتصادي واجتماعي: تسعير عام، قمع الاحتكار، منع بيع المال. ولكنها، أيضاً، مطالب سياسية، مطالب أوعى للناضلين نفسها: تسريح النبلاء من الجيش، اعتقال أقارب المهاجرين، طرد منادي الكوفنتسيون. وكان جاك رو يقدم، هنا، بصورة منهجية، برنامج الجناح التقدم للعراة الباريسيين: فلم

يكن يحدد. ولكن النمرة كانت جديدة: فحاك رو الذي يتكلم باسم الشعب السيد يعنف المجلس، يهدده.. وتصلب الكونغرسيون وطرده حاك رو من على المنبر. فالكونغرسيون، وهو مجلس ممثلي معتر بصلاحياته، لم يكن يستطيع التساهل في ممارسات الديمقراطية المباشرة.

وقد سمى أ. ماتيز نداء ٢٥ حزيران ١٧٩٣ "بيان المسعورين". وهذا تضخم موكد. فحاك رو كان مسموع الكلام في شعبة غرافيليه: ولم يكن يستطيع ادعاء الكلام باسم العراة الباريسيين، ولا باسم المسعورين الذين لم يشكلوا، قط، مجموعة متماسكة. فالمسعورون، وكانوا شخصيات قوية ومناضلين متحمسين، لم يعرفوا، أبداً، كيف ينسقون نشاطهم. وكان الأمر يلور حول مناضلين ينشطون منفردين، حاك رو في شعبة غرافيليه، فارليه في شعبة حقوق الإنسان، لوكليز في صلة مع كلير لأكوب وجمعية الجمهوريين الثوريين، أكثر مما كان يدور حول مجموعة أو حركة. وأولى بنا أن لا نستطيع الحديث عن كيان عقيدة. وقد كتب أ. ماتيز، أيضاً، عن الأب حاك رو مسمى إياه "كاهن الاشتراكية"، وسماه م. دومانجيه "الثوري الأحمر". وهاتان مفارقتان. فلنقل عنه أنه مناضل في شعبة، مرتبط بالشعب ومعه عن طموحاته واتجاهاته بعقل نافذ البصيرة وقوة تحليل وصدق وحرارة في اللهجة غير عادية جميعها.

ويشهد، أيضاً، على مطابقة أفكار المسعورين مع الطموحات الاجتماعية للمسعورين الباريسيين واتجاهاتهم السياسية "الإعلان الرسمي عن حقوق الإنسان في الحالة الاجتماعية" الذي قرأه فارليه في المجلس العام للكونمونة في ٨ حزيران ١٧٩٣. وكان تأكيداً لمبادئ الديمقراطية الشعبية: "يجب على العاهل أن يرأس، باستمرار، الجسم الاجتماعي. إنه لا يريد، قط، أن يملكه". وليس النواب سوى "مندوبين تابعين"، "مفوضين"، "وكلاء". إلا أن فارليه كان يضع، بين حقوق الإنسان، "التمتع بالملكيات" التي

تقع تحت حماية المواطنين المعنيين، جميعاً، بالمحافظة عليها. إذا "كان الحق مملوك الأراضي حدود في المجتمع"، إلا أن "حريتها يجب أن تكون بحيث لا تحد من المبادرة التجارية أو الزراعية". وفارليه لم يحدد، بدقة، لا هذه الحدود ولا تلك الحرية. فيما أن للملكين يشكلون الأغلبية في كل الدول، "فإن أقرب إرادتهم إلى الطبيعة وأكثر حقوقهم ثباتاً هو أن يصرونوا أنفسهم من اضطهاد الأغنياء بالحد من طموح الاقتناء وإنهاء عدم التناسب العظيم في الثروات بوسائل عادلة". وفارليه لا يحدد، بدقة، ما هي هذه الوسائل العادلة.

وقد ميز، في المادة التالية، أربعة أنواع من الملكيات في الحالة الاجتماعية: "الأولى، أقلس الملكيات والتي يحق لكل إنسان المطالبة بها هي تلك التي تؤمن له، بصورة كافية، وسائل العيش الأولى": الاعتراف بحق الحياة الذي لا يقول فارليه كيف سيؤمن. ثم يأتي الحق في المعونة: "الملكية الثانية التي لا تقل عن الأولى أهمية تقوم على ممارسة الإحسان الواجب للمملكتين، المقدم للذين هم في حالة الراحة إذا كانوا مرضى أو مسنين أو معاقين أو الذين في حالة لا تسمح لهم بأن يكونوا مفيدين، وفي المساعدة التي يقدمها العمل للمعاق الفقير". والأمر بدور، هنا، حول شكل من المساعدات العامة التي تنتمي إلى ممارسة ورشات الإحسان في النظام القديم، وليس حول حق العمل الذي اعترف به عام ١٨٤٨. "والملكية الثالثة هي نتاج العمل التجاري أو الزراعي أو أحر عمل أو وظيفة عامة أو خاصة. وتتألف الملكية الرابعة من المكتنيات والمواريث والهبات". وبما أن الملكية حق لا ينتهك، فإن "كل مالك حر في التصرف، على سواء، في أملاكه ومداخله مهما كانت طبيعتها". ولكن، من سيحكم على هذا الاستعمال؟ "المتلكات المكمنة على حساب الثروة العامة، بالسرقة أو المضاربة أو الاحتكار أو الاستيلاء تصبح أملاكاً وطنية في اللحظة التي يحصل، فيها، المجتمع، بوقائع ثابتة، على دليل الاختلاس". ولا يوجد في

ذلك ما يتجاوز مطالب العرة العادية. إلا أنه كان للمسعودين، على الأقل، فضل مبالغتها بوضوح والنضال من أجل تحقيقها. وكان اليعاقبة، وخاصة روبسيير، وبعض المؤرخين على خطاهم، قساة على المسعودين وخاصة على حاك، "مفسد شعبة غرافيلية"، على حد قول جريدة صديق الشعب و"كاتب مرتزق" على حد قول غمر القابل للفساد^(١). وذلك تلميح تشهيري. فلا يمكن أن يكون صديق المسعودين أو حامستهم لقضية الشعب موضع شك. ولكنهم، بوصفهم طليعة الحركة الشعبية التي أرادوا أن يكونوا الناطقين بلسانها، كانوا أول ضحايا عمل الاستقرار العقوي. وقد كتب حاك رو، في جريدته "الصحفي" في نهاية أيلول ١٧٩٣، يقول: "يا لهؤلاء للناققين! لقد استخدما أمثال لوكليوك وأمثال فارليه والمختال حاك رو... استخدما النساء الثوريات لتحطيم صولجان الطاغية، للإطاحة بفئة رجال الدولة. وهم، اليوم، يدومون بالأقدام أدوات الثورات". لم يكن حاك رو يتصور أنه لم يمكن للخدمات المسداة إلى الثورة أن تعذر، في نظر لجان الحكومة للشغولة بالتوازن، هياج المسعودين والعراة غير المنظم أحياناً، ولا الهجمات ضد الديكتاتورية العقوبية التي كانت في طريقها إلى الاستقرار. ولم يكن حاك رو يستطيع أن يتبأ بأن اليعاقبة والروبسييريين، أنفسهم، سيهلكون، بعد عشرة أشهر، ضحايا للمتناقضات الاجتماعية نفسها وللعجز السياسي نفسه.

تناقضات العقوبية

تقع العقوبية، في وجوهها الاجتماعية، في مجال العرة الأيديولوجي العام نفسه: وقد قلنا أن الفرق كان في الدرجة وليس في الطبيعة. فلم تكن الأفكار التي طرحها العراة، تحت ضغط القحط، تمثل، في سياق العصر

الاجتماعي، أبة أصالة. فقد عمر عنها، بصياغات أوضح، النساطرون بلسان الفئات المتنوعة للبرجوازية الجبلية الذين كانوا يستمدونها، هم أنفسهم، من تلك الخلفية الفلسفية المشتركة للقرن الثامنة بروسو. وربما كان بين الروسية وحركة العراة توافق أكثر من صلة نسب. وهذه الصلة ظهرت، بمزيد من الدقة، بين الروسية واليعقوبية وأكثر من ذلك، أيضاً، بين الروسية والروسيبورية.

الأيدولوجية الاجتماعية اليعقوبية

لا يمكن، تاريخياً، الحديث عن اليعقوبية دون أي تدقيق آخر، على اعتبار أن النادي قد تطور خلال السنوات الأربع من حياته. فلنميز، مع ميشليه، عن اليعقوبية البدائية المحافظة، يعقوبية ١٧٩٢ المختلطة التي سيطر عليها بريسو والجورونديون، ويعقوبية ١٧٩٣. ولم تكن المسألة الواقعة في قلب للساحلة سيامية فقط: فمسألة الملكية بلوروت التمارضات. ويعقوبية ١٧٩٣ هي، حقاً، التي أثار، بارتباطها بالروسوية، كراهية الثورة للضادة والتقليد بالقدر نفسه الذي رمزت، به، إلى الثورة في كل كفايتها.

وقد بحثت اليعقوبية في الروسية عن دعائها الأيدولوجية. إلا أنه وجد، لدى هذه وتلك، المعجز نفسه عن تحليل دقيق وناجح لوقائع العصر الاجتماعي. فقد عرت كلاهما عن التناقضات نفسها، وعن المعجز نفسه في نهاية المطاف.

كتب روسو، في "الاعترافات"، أنه ولد "في أسرة كانت أخلاقها مميّزها عن الشعب": فقد كان أبوه ساعاتياً. وكما لو كان صدي، يرد دوبلاي، مضيف روسيبيور الذي يقلعه ميشليه، عن حلق، كرمز اجتماعي لليعقوبية. وغالباً ما استشهد بكلمة ابنته، زوجة لوبا النائب في الكونغرسون، التي قالت أنه لم يكن من شأن أبيها المهتم بالمكانة

البورجوازية أن يقبل على مائدته واحداً من "خدمه"، أي واحداً من عماله. وقد ذكر جوريس، في كتابه "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية" بأن النجار دوبلاي كان يقبض ما يتراوح بين عشرة آلاف واثني عشر ألف ليرة كدخل من إيجارات بيوتيه دون أن يغيب أرباح مشروعه. لقد كان "النجار" دوبلاي غائصاً، بالتأكيد، في عالم العمل، ولكنه كان، مع ذلك، صاحب مشروع بحارة كبير. ونفهم، هنا، التباس موضوع العقاقير الاجتماعية: فقد كانوا أقرب إلى الشعب من أن يحلوا حاجاته، ولكن ذلك بتمييزهم عنه، فعلاً، إلى حد يكفي لعدم الامتناع عن خدمة مصالح البورجوازية.

كان. العقاقير، بمرتبهم الاجتماعية، وغالباً بمزاجهم، يبدلون أنفسهم متفقين مع تعاليم روسو. وكان العقاقير الذي يستمتع، كما تبين الحياة لدى أسرة دوبلاي، تمتع الأسرة البسيطة وتبادل الصداقة المعتدل على مستوى الأسرة البورجوازية للمتوسطة في ذوقه ونمط حياته. وهذه الفئة الاجتماعية التي كانت تشكل أغلبية أعداد العقاقير تنصف بالأمانة والاحتشاد في العمل والاعتدال والنفور المتعادل من الغنى المفرط ومن الفقر المدقع. ومن هنا جاءت التناقضات التي نأمت بتقلها على العقاقير، كما على الروسية، ولا سيما من حيث مسألة المساواة، وبالتالي مسألة الملكية. فمع هجوم العقاقير ضد الأغنياء، ومع اتخاذ أعنف تدابير السلامة العامة وأكثرها كفاية، فلنهم استماتوا في بيان تعلقهم بالملكية الفردية وفي مطاردة شبح القساوتون الزراعي.

وإذا أخذنا، من بين أشهر الجلبين والعقاقير، دانتون ومارا، فلا يبدو، ولو كان ذلك بدرجات مختلفة، أنه كان لديهما نظام اجتماعي محدد جيداً. ولا شك في أن دانتون هاجم الغنى والتجاوزات الناجمة عن اللامساواة، ولكن ذلك كان مجرد تنديدات. وقبل كثيراً عن مارا إن فكره الاجتماعي كان الأكثر راديكالية. إلا أنه لم يكن، أبداً، ذلك للمنادي

الشرس بالقانون الزراعي الذي طرحه أعداؤه أمام التاريخ لإخافة الملاكين. لقد كان، بالتأكيد، عقلاً سياسياً، ولكنه لم يكن، أبداً، مفكراً اجتماعياً عميقاً.

صرح مارا، عام ١٧٩٣، قائلاً: "لقد وصلت إلى الثورة بأفكار جاهزة". وبالفعل، بدأ رائداً للتيار الأيديولوجي الذي توطد في السنة الثامنة وأعطى الحركة الثورية كل ديناميكيته. وقد أمكن لفكره أن ينضج وأن يزيد دقة حول بعض النقاط، ولكنه لم يتغير في خطوطه العامة. وفي الميدان الاجتماعي، أكد مارا، منذ ١٧٨٠، الأفكار التي طرحها اليقافة عام ١٧٩٣: فقد طرحت "خطة التشريع الجنائي" مقتضى حق في الحياة سباق على حق الملكية. "حق التملك ينتج عن حق الحياة". وقد أخذ مارا، كطليعة للحركة الشعبية، منذ ١٧٨٩، نبرات حاك رو في عريضته المورخة في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. ففي كرلس صدر في ٢٣ آب ١٧٨٩، "الدستور أو مشروع إعلان الحقوق" كتب بعد روسو، يقول: "دون بعض التناسب في الثروات، ترتد الميزات التي يستمدّها من ليست له أمة ملكية من الميثاق الاجتماعي إلى لا شيء تقريباً. والحرية نفسها التي تعزينا عن كثير من الشرور ليست شيئاً بالنسبة إليه. ومهما تكن الثورة التي تحدث في الدولة، فإنه لا يحس، أبداً، بانخفاض تبعيته إذ ما يزال، كما هو مسمراً إلى عمل منهك" ولم يكن في هذه الأفكار أي شيء استثنائي. فمارا الذي ولد عام ١٧٤٣، ولانتمى إلى جيل سابق على جيل روبسيير المولود عام ١٧٥٨، وجيل سان جوست المولود عام ١٧٦٧، وصل إلى استنتاجات لم يتوصل إليها ثوريون آخرون إلا بـ "قوة الأشياء" خلال الثورة نفسها.

ولكن "صديق الشعب" لم يتجاوز ذلك واقتصر على هذه التأكيدات النظرية. وهذا مصرح حسم قبل الأوان ويفسر مكانة مارا الفريدة في الثورة. إلا أننا نلمح لديه، أيضاً، الفاصل بين حرارة فكر ومقتضيات ثورة

ظلت بورجوازية. وحملة مارا، في الأسابيع الأخيرة من حياته، ضد المسعورين ذات دلالة من هذه الناحية. ففي ٤ محوز ١٧٩٣، هاجمت جريدة "صحفي الجمهورية الفرنسية" "الوطنيين المزيفين الذين هم أعظم من الأرستقراطيين والملكيين". ووسعت صورة سلبية جاك رو "مفسد شعبة غرافيلية"، وكذلك لشريكه، فارليه "الناظر الذي ليس لديه مخ" ولوكلورك الصغبر، "المختال البارع جداً": ففي ٢٥ حزيران، كان جاك رو قد تقدم إلى الكونغرسيون بعرضته المساواتية. وأراد الجيليون أن يوقفوا المطالب الشعبية التي استعاضها وزادها دقة المسعورون: فقد كان وطنيو المناسبات هؤلاء، على حد قول مارا، يستغلون قناعهم المبدئي "من أجل تضليل المواطنين الطيبين والإلقاء بهم في مسارات عنيفة، خطيرة، حسرة وكارثية".

والالتباس نفسه، الفاصل بين التأكيد النظري والنشاط العملي، يميز الفكر الاجتماعي العقروبي، وذلك، أولاً، فيما يتعلق بمحق الملكية. فقد صاغ القادة اليعاقبة، بصده، اقتراحات شبيهة باقتراحات المناضلين الشمين دون أن يحاولوا، مع ذلك، قط، تسجيلها في القانون. فلم نعلم تصريعات شوميت على منار المجلس العام للكمونة وهيبر في "الأب دوشين": فقد كان كلاماً يريد أن يكون الناطق بلسان العرة. فقد ندد هيبر، في العدد ٢٧٢ من جريدته، بنظام اجتماعي "ملك، فيه، بعضهم كل شيء ولا يملك الآخرون شيئاً". وفي بلوفيز من السنة الثانية (العدد ٣٨٣)، ذكر الجمهورية "في بضع سنوات": "لم يعد العرة سوى أسرة واحدة. إنهم لم يعودوا يعرفون سوى المساواة للقدمة... ولم نعد نرى أغنياء صلفين، ولكن البوس، أيضاً، قد زال".

وطرح يوفارين، وهو أكثر تنظيمياً، في كتابه "عناصر الزعة الجمهورية" (١٧٩٣)، أن تكون الملكية محور الروابط المدنية. وبالتالي، "لا يقتصر الأمر على كون النظام السياسي يجب أن يؤمن لكل واحد

الاستمتاع للممكن ممتلكاته، بل يجب أن يركب هذا النظام بشكل يقيم، معه، بقدر المستطاع، توزيع للخدمات بين المواطنين بالتساوي النسبي، على الأقل، إن لم يكن بالتساوي المطلق". وإذا كان حق الملكية غير قابل للإبطال، "فيجب أن يكون له تطبيق لمصلحة كل الكائنات التي تشكل الأمة". وهكذا، لن يوجد أحد، في الجمهورية "في تبعية مباشرة وغير متبادلة لفرد آخر". وبعبارة أخرى، فإن هذا مجتمع متجين صغار مستقلين. وأضاف بيوفارين قائلاً "إذا كانت مراكمة كل الثروة الكبيرة بين أيدي عدد صغير من الأفراد يجلب، تدريجياً، كل الكوارث الاجتماعية، فإن يسر العدد الأكبر، ثمرة العمل والصناعة والمضاربات التجارية يحمل الأمة إلى أعلى درجات الازدهار ويعطي حكومتها عظمة حقيقية". وكون الجمهورية لا تستطيع البقاء والازدهار دون مساواة اجتماعية معينة نقطة مشتركة في فكر القرن الثامن عشر، من مونتسكيو إلى روسو. والعباقرة لم يجهلوا، هنا، عن أصالة أكبر من أصالة للناضلين الشعبيين والمسيحيين.

إلا أن العراة والعباقرة يتباينان حول نقطة: فالأولون كانوا يريدون أن يحدوا، بصورة جوهرية من الملكية الحرفية والملكية الحانوتية، ولم يتصور الآخرون، أبداً، سوى الحد من الملكية العقارية. فكان بيوفارين يريد، في "عناصر النزعة الجمهورية"، التخفيف من النفوذ القارض (للشعوب الكبيرة) بتقسيم متسارع ودون إمكانية تكديس لاحق: "فهو لم يكن يفكر إلا بالثروة العقارية. "يجب أن لا يستطيع أي مواطن امتلاك أكثر من كمية محدودة من أرثبات الأرض": حوالي العشرين في المتوسط. وكان الأوضح، أيضاً، هو موقف مومورو الذي كان يعقوبياً، ولكنه كان، أيضاً، مناضلاً في نادي الحيايين وقريباً، دون شك، من العراة. فكانه "إعلان الحقوق" الصادر في آب ١٧٩٢ يتضمن أن "الأمة لا تعترف إلا بالممتلكات الصناعية، وهي تضمنها وتؤمن علم انتهاكها.

والأمة تؤمن للمواطنين، أيضاً، ضمان ما يسمى، خطأً، ملكيات الأراضي وعدم انتهاكها حتى البرهة التي تكون قد وضعت، فيها، قوانين حول هذا الموضوع". هل يجب أن نرى، هنا، مثل جوريس، تعلقاً أقوى بالأشكال البورجوازية للملكية؟ فلنشر، بمزيد من البساطة، إلى أن الملكية العقارية كانت تشكل، آنذاك، الشكل الأساسي للثروة، الشكل الذي كانت تحدد، به، الفواصل الاجتماعية بأبرز صورة ممكنة. أما بالنسبة لتفسير هذا "التصريح" كتبشمر لصالح القانون الزراعي، فهو تحميل للنص بأكثر مما يحتمل. وقد استطاع مومورو إقلاق الملاكين بإنكاره صفة الملكية على ملكيات الأراضي. ولكنه كان عاجزاً عن صياغة برنامج زراعي دقيق.

وفي نهاية المطاف، وتحت ضغط الظروف، وضغط الاندفاع الشعبية بتعبير أدق، تمهدت أفكار العقوبة الاجتماعية في سياسة أدت إلى التنظيم والتسمير: فلا يمكن أن يكون للمزارع حق ملكية مطلق لمنتجات أرضه: وهذا رأي شائع. وفي أيار ١٧٩٣، تساعل مومورو، في "رأي في تحديد السعر الأعلى للجبوب"، بعد أن عرف الملكية كحق استعمال وتجاوز في الاستعمال، قائلاً: "هل يخص هذا الحق نفسه المزارع على المنتجات التي تعطيها الأرض لعرقه؟ كلا دون شك. ذلك أن هذه المنتجات مخصصة لمعيشة المجتمع مقابل تعريض عادل ومسبق يجب أن يكون منها". وهذا التعريض يجب أن يتناسب مع "قدرات المواطنين". ويخلص مومورو إلى أن منتجات الأرض لا يمكن أن تصنف "في الطبقة نفسها التي توجدها، فيها، الملكيات الأخرى الحقيقية". وهذا تأكيد على صلة بالأهمية الحاسمة للحبوب في الحياة اليومية لجماهور العصر الشعبية.

أما بالنسبة لبيير، وهو، هنا، صدي أكثر منه منظر، فقد كتب، في آب ١٧٩٣، في "الأب دوشين" (العدد ٢٧٣)، يقول: "صنعت الأرض لكل الكائنات الحية، ويجب أن يجد كل واحد، من النملة إلى الحشرة المفرورة

التي تدعى الإنسان، المعيشة في منتجات هذه الأم المشتركة". واتهى إلى القول: "الملكية الأولى هي الحياة. فيجب الأكل بأي ثمن". لقد كانت هذه الأفكار تبدو عادية خلال صيف ١٧٩٣، وكان الضغط الشعبي قوياً إلى حد أن اليقوي والدانتوني دوفوري الذي كان عدواً للمرأة، مع ذلك، جلياً صاغ، في أول أيلول ١٧٩٣، بوضوح، طموحات الجماهير للبهمة هذه. "بما أن مالكي الأرض، للزراعين، لا يملكون حق التصرف في استعمال هذا الحق، سواء أكان ذلك بعدم الزراعة أم بتدمير منتجات الزراعة، فهم ليسوا، حقاً، مالكي الأرض ولا متحالفين". فهم ليسوا سوى مستودعات للمحاصيل التي تستطيع الأمة، وحدها، أن تتصرف فيها مقابل تعويض. ويجب أن ترد التجارة إلى هدف مؤسستها: خدمة المنتج والمستهلك. ولا يمكن للأقوات أن تكون موضوع مضاربة: "كل مضارب لا يفعل سوى استخدام أموال في مواد ليستخلص منها ربحاً هو وسيط غير مفيد، خطر ومذنب، مختصص حقيقي، مختكر، عدو للمجتمع".

ولم يكن المرأة يؤكدون شيئاً آخر: وأصالتهم الوحيدة كانت في إرادتهم أن يدخلوا هذه الأفكار في القوانين ويفرضوا على الاقتصاد التنظيم والتسليم. ولم يقبل الجبليون والعاقبة الحد الأعلى إلا مقسورين ومرغمين. فقد بقي تعارض المصالح غير قابل للحل وراء ظاهرها التصريحات الإجماعية الزائفة.

من العودة إلى الطوباوية: رويسير وسان جوست

كانت الروبسييرية أوضح تعبير عن اليقوية وأكثر هذه التعبيرات انسجاماً مع مبادئها على الرغم من تناقضاتها. إن كثيراً من سمات أصل رويسير وتكوينه ومزاجه يفسر اتجاه فكره الاجتماعي. فقد خرج، وهو المولود عام ١٧٥٨، من وسط قضاة من

البورجوازية الصغيرة كان يقدم رجالاً للثورة: وسط معاد، بشكل طبيعي جداً، للامتيازات وللأرستقراطية. فقد كان هؤلاء الرجال المتواضعون الشروط يحسون بتفوقهم الثقافي ولا يتحملون تسلسل الطبقات النظام القديم. وفي ثانوية لويس الكبير، كان روبسبير تلميذ الرهبان الخطباء: وتلقى، فيها، خاصة، تأثير روسو كما يشهد على ذلك مثله الأعلى الاجتماعي والسياسي وقوة إقناعه البليغة، وكذلك تدينه وحساسية لا تخفى جيداً، أحياناً. وعاد روبسبير إلى آرأس عام ١٧٨١ وعاش، فيها، من مهنته كمحام، كاتباً عيشه بشكل جيد ولكنه بقي فقيراً: وهي كلمة كانت تظهر، دائماً، في أحاديثه. وكون المرء فقيراً هو التقاؤه بتلبية حاجاته بعمله الشخصي دون أن يحتقر الرخاء، ولكن دون المضي وراء الشرف والكسل: وهذا مثل أعلى للطبقات الوسطى، ولا سيما البورجوازية الصغيرة، في ذلك الزمان.

وقد برهن روبسبير السوفي لقاعدة الحياة هذه، مقاوماً الإغراءات وحاداً من رغباته، عن قوة طبع، لا سيما منذ أن انطلق في الحياة السياسية. وكان، بمزاجه بالذات، متفقاً مع تعاليم روسو. وهذا كان، دون شك، أحد أسباب شعبيته: فقد كانت أذواق وخطط حياته على مستوى البورجوازية الصغيرة التي وجدت نفسها فيه. وكان روبسبير قد كون، من قوته الحزينة، من حياته المتقشفة، فكرة عالية عن قيمته الثقافية والأخلاقية. وهكذا توطد لديه للبدأ القتال أنه لا يمكن لامتياز الولادة ولا لامتياز المال أن يكونا مقياس حقوق المواطن: فمبدأ الديمقراطية السياسية والاجتماعية كان فطرياً، لديه، نوعاً ما.

وانتهى روبسبير للدافع عن الديمقراطية السياسية منذ ١٧٨٩، إلى أن يسجل، مع سان جوست، بين رواد الديمقراطية الاجتماعية. إلا أنه لم يصل إليها إلا ببطء وبشيء من الوجل. فقد كسان تكوينه الأدبي والمفوق وعجزه عن تحليل اقتصادي واجتماعي دقيق يحملانه نحو

تصور سياسي خالص لعلاقات القوى. وكان يرى، دون شك، كليمينز لروبر، أن اللامساواة في الثروات يمكن أن تختزل الحقوق السياسية إلى ظاهر عقيم وأن الطبيعة ليست، وحدها، في أصل اللامساواة بين البشر، بل إن هناك للملكية الفردية أيضاً. ولم يبحث روبسيير، في البداية، عن أي دواء لهذا الداء الذي كان يراه محتوماً.

إلا أن المقتضيات السياسية للدفاع الثوري والوطني ضد الأرستقراطية والتحالف قادتته، اعتباراً من ١٧٩٢، وأكثر من ذلك، أيضاً، عام ١٧٩٣، إلى آراء أحرأ. ففي حين اصطف قسم من البورجوازية، "الساويل المنهبة"، وراء "الرهبان" ثم وراء الجيمونديين، لعقد صلح أخرج مع المتحالفين وإنهاء الثورة بتسوية، وصل روبسيير، ليقود النضال حتى النصر، إلى ضرورة إشراك الطبقات الشعبية إشراكاً وثيقاً في سلامة الجمهورية بسياسة اجتماعية جديدة. وقد صرح سان جوست قائلاً: "ربما قادتنا قوة الأشياء، في ٨ فتوز من السنة الثانية (٢٦ شباط ١٧٩٤)، إلى نتائج لم تكن قد فكنا فيها قط". قوة الأشياء تعني منطق الأحداث، ضرورات الحرب، مقتضيات الدفاع الوطني والدفاع الثوري المرتبطين ارتباطاً لا يفصم. وكانت تجعل التحالف بين البورجوازية الجبلية والشعب العاري ضرورياً. ويتابع سان جوست قائلاً: "إن الشراء موجود بين أيدي عدد كبير إلى حد كاف من أعداء الثورة، والمحاجات تضع الشعب الذي يعمل في حالة تهيئة لأعدائه. فهل تتصورون أن إمبراطورية ما يمكن أن توجد إذا كانت العلاقات المدنية تؤدي إلى تلك التي هي ضد شكل الحكومة؟". فيجب جعل العلاقات الاجتماعية منسجمة مع البنى السياسية وتأسيس الديمقراطية السياسية على الديمقراطية الاجتماعية. وكان سان جوست قد صرح أمام الكونغرس، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، في خطابه حول الأقوات، قائلاً: "لا وطن لشعب غير سعيد".

وليس الأمر أن روبسبير وسان جوست قد توصلا إلى فكرة قلب النظام الاجتماعي القائم وانتزاع الأرجحية التي كانت ثورة ١٧٨٩ قد أمتتها للبرجوازية منها. فقد صرح روبسبير، في ٢٤ نيسان ١٧٩١، في الكونفسيون، قائلا: "للساواة في الممتلكات حلٌم"، وأدان القانون الزراعي، تقاسم الممتلكات وهو ما كان، عام ١٨٤٨، "اشتراكية للتقاسمين". ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤكد، في الخطاب نفسه، بأن "انعدام التناسب المتطرف بين الثروات هو مصدر كثير من الشرور وكثير من الجرائم". فالنمط الأعلى الاجتماعي بالنسبة للروبيسييرية، كممثل للمسيحيين والعمارة الأعلى،. كان ذلك مجتمع المنتجين الصغار المستقلين. "الأمر يدور حول جعل الفقير مشرفاً أكثر بكثير مما يدور حول منع الشراء".

وتوطد وعي روبسبير، كوعي سان جوست، في خريف ١٧٩٢ عندما عبأت أزمة الألقوات الجماهير في ذروة التعارض بين الجمهوريين والجبليين حول محاكمة الملك. فكيف يمكن كسب الجماهير لصالح الجبليين إن لم يكن ذلك بسياسة اجتماعية جريئة؟ وقد صرح سان جوست، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، قائلا: "تستطيعون، في لحظة، أن تعطلوا (الشعب) وطناً. ويجب أن تهتموا بإخراج الشعب من حالة شك وبؤس نفسه". وكان روبسبير أكثر دقة بإحضاره، في ٢ كانون الأول، حق الملكية لحق الحياة: "أول حق هو حق الحياة، وأول قانون اجتماعي هو، إذن، ذلك الذي يضمن لكل أعضاء المجتمع وسائل العيش. وكل القوانين الأخرى تابعة لهذا القانون". ومن هنا تضرور جديد لحق الملكية أكده روبسبير في خطابه حول إعلان الحقوق، في ٢٤ نيسان ١٧٩٣. "في تعريفكم للحرية على أنها أول ممتلكات الإنسان وأقدس حق أخذه من الطبيعة، قلتم، بحق، أن حدودها هي حقوق الآخرين. لماذا لم تطبقوا هذا المبدأ على الملكية التي هي مؤسسة اجتماعية؟... لقد ضاعفتم المواد

لضمان أكبر حرية لممارسة الملكية ولم تقولوا كلمة واحد لتحديد طابعها الشرعي، بحيث أن إعلانتكم لا يبدو مصنوعاً للبشر بل للأغنياء، للمحتكرين وللطفة". واقترح روبسبير، إذن، أربع مواد أولها للمهم هنا: "الملكية هي حق كل مواطن في الاستمتاع والتصرف في النصيب من الممتلكات الذي يضمنه له القانون". فلم يعد حق الملكية، إذن، حقاً طبيعياً وغير قابل للإبطال، سابقاً لكل تنظيم اجتماعي كما أكد إعلان ١٧٨٩، وأصبح، بعد ذلك الحين واقعاً في الأطر الاجتماعية والتاريخية ومعرفاً بالقانون.

وقد كانت مراسم فتوز للسنة الثانية، التي صدرت بناء على تقرير سان جوست خذوة السياسة الاجتماعية الروبسيورية. ولا شك في أنه لم يكن هذه لإراسيم الصفة الاستثنائية التي أريد إعطاؤها لها، إذ قدر أ.ماتيز أنها شكلت "برنامج ثورة جديدة". فمسألة الاستيلاء على أملاك المشبوهين والتعويض على الوطنيين المعوزين كانت قد نوقشت مناقشة واسعة في منظمات الشعب الباريسية والرأي العام عندما حملها سان جوست إلى منبر الكونفسيون. ولكن سان جوست عرف كيف يعطي اقتراحه قوة دعائية لا تنكر: "ألقوا التسول الذي يجلب بالعار دولة حرة. إن أملاك الوطنيين مقدسة، ولكن أملاك للتأمرين موجودة، هنا، من أجل البؤساء. إن البؤساء هم أقرباء الأرض، ولهم الحق في أن يتحدثوا كأسياد، إلى الحكومات التي تحملهم" (٨ فتوز من السنة الثانية- ٢٦ شباط ١٧٩٤). وقال أيضاً: "لا تقبلوا، أبداً، أن يكون، هناك، بئس ولا فقر في الدولة: ولن تكونوا، إلا هذا الثمن، قد صنعتم ثورة أو جمهورية حقيقية". وقال في ١٣ فتوز (١٣ آذار ١٧٩٤): "فلتعلم أوروبا أنكم لم تعودوا تريـدون باتسناً أو مضطهداً على الأرض الفرنسية. فليتمر هذين المثاليين الأرض، فليشر، فيها، حب الفضائل والسعادة. إن السعادة فكرة جديدة في أوروبا". فأملاك المشبوهين صودرت لمصلحة الجمهورية. وسوف

تستخدم لتعويض "كل البائسين"، تعويض "الوطنيين المعوزين" وحدهم في الواقع. وكانت مراسيم فتوز، في نهاية المطاف، واقعة في عطف الثورة البورجوازية المتعلقة تعلقاً عميقاً بالملكية الخاصة. وكان الأمر يدور، بالتأكيد، حول عليك الوطنيين للمعوزين. وكان يدور، بالقدر نفسه، حول إخضاع أعداء الثورة.

إلا أنه لا يمكن الاشتباه بالفكر العميق للروبسبيريين. إن كون مراسيم فتوز قد شكلت تدبيراً سياسياً أمر مؤكد. ولم تكن شيئاً آخر في نظر معظم أعضاء الكونغرس وأعضاء لجان الحكومة. ولكنها كانت تدخل، دون شك، ضمن الآراء الاجتماعية الدائمة لروبسبير وسان جوست. ويكفي لتوضيحها أن نقرأها من بعض مقاطع "للمؤسسات الجمهورية" التي رسم سان جوست خطوطها الكبرى في ربيع ١٧٩٤. فالمواطن الجيد هو "الذي لا يملك أكثر مما تسمح له القوانين بامتلاكه". ويجب أن يكون الجميع ملاكسين (ما عدا "الذي تبين أنه عدو لوطنه"). "نحمي أن يبقى بئس إذا عملنا بحيث يكون لكل واحد أرض. يجب تدمير التسول بتوزيع الأملاك القومية على الفقراء". وقال في مكان آخر: "لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء... الثراء عار". وأخيراً، حدد سان جوست للجمهورية هدفاً هو "إعطاء كل الفرنسيين وسائل الحصول على الضرورات الأولى للحياة دون أن يتوقف ذلك على شيء آخر خلاف القوانين ودون تبعية متبادلة في الحالة المدنية". وبعبارة أخرى، فإن هذا الهدف هو أن يكون كل فرنسي ملاكاً صغيراً ومتجاً مستقلاً. وبعبارة أوضح، أيضاً، أن يدور الأمر حول الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي: "يجب أن يعيش الإنسان مستقلاً".

وهنا يتأكد تأثر سان جوست الاجتماعي على تفكيره النظري. ألم يكن، مثل سابوف، متأثراً بالممارسة الاجتماعية لجماعات زمانه؟ ألم يكن لديه، مثل ريتيف دولابرتون، اتجاه إلى إعطاء هذه الممارسة صفة المثال

الأعلى؟ ألم يجد ما يفره، عندما استثمر الفشل في ربيع السنة الثانية، باللعوء، فهدياً، إلى هذا المجتمع الريفي الذي لم يكن قد عمزق بعد؟ لقد كبر سان جوست وعاش في بلير أنكور، في منطقة الإين، عند أطراف الواز: وقد بقيت الجماعات الفلاحية المرتبطة بصلات تبعية متبادلة، حتى ولو كانت بناها متسلسلة، حية في منطقة السواسون بالقدر الذي كانت عليه في بيكارديا بابوف. فقد كان سكان بلير أنكور (وفيهم نسبة كبيرة من صغار المستثمرين، وعدد كبير من الحرفيين) يشكلون جماعة نشيطة من صغار المنتجين المستقلين الذين كان ما يزال يربط بينهم الاستغلال الإقطاعي واستيلاء الإقطاعي على أراضي الكومونة. وكانت صلات اقتصادية واجتماعية متعددة تربط بين الأفراد الذين كانوا يحسبون بأنفسهم متضامنين داخل الديمقراطية الفلاحية. إن التجربة الاجتماعية لسان جوست في بلير أنكور (ونعلم كم كان فعالاً فيها) تفسر بعض وجوه اختياراته. ففى الصراع بين الفئات المتعلقة بمجتمع قبل رأسمالي واقتصاد طبيعي زراعي والعناصر الراغبة في تشجيع أشكال إنتاجية جديدة وتحريم المجتمع الرأسمالي الحديث، أجرى سان جوست اختياره. فيبعد أن كان أحد أشد اللقائين ضد النظام القديم كفاية، أراد، في نهاية المطاف، إيقاف التاريخ واختلعه في الطوباوية.

فـ"للمؤسسات الجمهورية" أطلقت، فعلاً، على رؤية طوباوية للمجتمع. ففي هذه الجمهورية التي رسم سان جوست خطوطها، لم تعد الوراثة موجودة إلا ضمن الخط المباشر. وكل الناس ملزمون بالعمل. وكسبل ملاك زاد عمره على الخامسة والعشرين ولم تكن له مهنة، وليس موظفاً، ملزم بزراعة الأرض حتى عمر الخمسين. والكسبل معاقب عليه. "كل مواطن مسبق، كل سنة، حساباً في المبادئ عن استعمال ثروته". ولن نلح كثيراً على الطابع الطوباوي لكتاب "بعض المؤسسات المدنية والأخلاقية". فحول التربية: "يتمنى الأطفال إلى أمهاتهم حتى سن

الخامسة إذا كانت قد أرخصتهم، ثم إلى الجمهورية حتى الموت". وحول المواطنين: "على كل مواطن في الحادية والعشرين من عمره أن يعلن، في المعابد، عن أصدقائه... والذي يقول أنه لا يؤمن بالصدقة أو الذي ليس له أصدقاء، أبداً، ينفى". وحول المسنين: "الرجال الذين يعيشون دون لوم يوجه إليهم يرتلون وشاحاً أبيض في عمر الستين". فسان جوست يعقري وطوباوي. فهل انتهى إلى الطوباوية لأن العقوبة لم تستطع تجاوز تناقضاته؟

لقد كتب سان جوست، في الوقت نفسه الذي كان يرسم، فيه، "مؤسساته الجمهورية"، يقول: "الثورة جمعت". لقد أحس بالفشل ففصل وأراد أن يفسر التاريخ عطفياً، حتى حدود ما كان لا يزال يظنه ممكناً لحلمه الطوباوي. وكتب ماركس، في "الأسرة المقدسة" (١٧٤٤)، يقول: "لقد سقط روبسيير وسان جوست وأنصارهما لأهم كانوا يخلطون بين الدولة الواقعية والديمقراطية القديمة القائمة على الرق الحقيقي والدولة التمثيلية الرومانية والديمقراطية الحديثة القائمة على تحرير الرقيق، المجتمع البرجوازي". فلندع، هنا، هذه البهارج القديمة: فهي مجرد قناع. فسان جوست لم يرد أن يعيد بناء المجتمع على نموذج المدينة القديمة القائمة على الرق بقدر ما أراد ذلك على نموذج المجتمع الريفي الذي كان يعرفه جيداً لأنه عاش وناضل فيه: المجتمع الجماعي الذي يكفي أن يصيغ بالمثالية ليصبح بصورة مساواة وتناغم. لقد حلم سان جوست، في نهاية المطاف، بمجتمع تكون، فيه، الملكية مبنية، دائماً، على العمل الشخصي ولا يكون، فيها، العمل، بعد، سلعة، في حين كان قد قاتل، عن وعي أو عن غير وعي، من أجل ظهور مجتمع يبيع، فيه، الإنسان قوة عمله وتكون، فيه، الملكية مبنية على استغلال عمل الآخرين.

الانقباض العقوي

أليست العقوبة، كنظرية اجتماعية، ممارسة سياسية واجتماعية في جوهرها؟ أليس الأمر كذلك بالنسبة للروسيين؟ مهما كان صدق غير القابل للفساد، ومهما كان جهد التفكير السياسي من جانب سان جوست؟ وإذا كانت العقوبة، إذا أخذنا بتحليلات غرامشي، تعبر بالتحالف بين البورجوازية الثورية والجماعات الشعبية الريفية والمدينة، فقد كان على العقوبة، من أجل تمكين هذا التحالف الضروري لانتصار الثورة، أن ينضجوا برنامجاً اجتماعياً من شأنه إرضاء هذه الجماعات: وهذه فرائط سياسية أكثر منها الأخذ بنظرية اجتماعية ما.

ولا شك في أن العقوبة، كالعري، تصنف بمثل أعلى اجتماعي على مستوى فرنسا الريفية والحرفية والحنوتية للنصف الثاني من القرن الثامن عشر: مجتمع لصغار المنتجين المستقلين الذي يملك كل واحد منهم عقله أو حانوته أو ورشته ويستطيع أن يضفي أسرته دون اللجوء إلى العمل المأجور. وكان روسو يعين، في "العقد الاجتماعي"، حداً للملكية هو الكمية التي يحتاج إليها للمرء ليعيش، وينبها على العمل، "علامة للملكية الوحيدة التي يجب، في حالة غياب السندات الحقيقية، أن يحترمها الآخرون". والإنسان الذي يعيش من عمله دون أن يدين لأحد بشيء، وهو لنقل الأعلى الروسي والعقوي، كان يقابل الشروط الاقتصادية لمعظم منحي العصر. إلا أنه كان يتوطد في تناقض مع التطور العميق للاقتصاد الذي كان يترعرع إلى التركز الرأسمالي. ولنتحدد أن العقوبة كانوا يريدون، في إطار ملكية محدودة، الإبقاء على العمل الحر للقوانين الاقتصادية: فظهر للملكية الكبيرة وتمتياز الثروة، من جديد، بكل نتائجها الضارة بالنسبة للديمقراطية الاجتماعية. وبما أنه لم يكن يمكن للتناقض أن يفوت العقوبة، فقد أعادوا، على خطى روسو، إلى الفكر

السياسي، منلول الحق الاجتماعي: فالجماعة المزودة بحق مراقبة تنظيم الملكية تدخّل للإبقاء على مساواة نسبية بإعادة توزيع الملكية الصغيرة بقدر ما يزع التطور الاقتصادي إلى تدميرها من أجل منع إعادة تكوين احتكار الثروة وكذلك تشكل بروليتاريا تابعة. فقد كان على الجمهورية تحديد الثروات ومضاعفة صغار الملاكين وضمان شيء من الضمان الاجتماعي للمعوزين عن طريق "الإحسان القومي" وتسهيل الصعود الاجتماعي بفضل التعليم.

ومن هنا جاءت القوانين الجبلية والتخطيط للديمقراطية اجتماعية في السنة الثالثة. فقد أنشئ التوزيع للتساوي للتركات، بما في ذلك لمصلحة الأبناء غير الشرعيين، بحيث يؤمن ذلك تجزئة الثروات، عن طريق قوانين برومر و١٧ نفوز للسنة الثانية (٢٦ تشرين الأول ١٧٩٣ و٦ كانون الثاني ١٧٩٤). وقد تقرر التقسيم إلى أنصبة صغيرة في بيع أملاك المهاجرين، في ٥ حزيران ١٧٩٣، وفي حملة للممتلكات القومية في ٢ فريمير من السنة الثانية (٢٢ تشرين الثاني ١٧٩٣). وفي ١٠ حزيران، سمح بتوزيع الأملاك البلدية على الأفراد. وبموجب مرسوم ١٣ فتوزر للسنة الثانية (٣ آذار ١٧٩٤)، غص سان جوست الوطنيون للمعوزين بأملاك للشبهوين. وأسم قانون ٢٢ فلوريمال (١١ آذار ١٧٩٤) للمعونة ونصح "كتاباً للإحسان الوطني" وأنشأ المعونة الطيبة المجانية في اللول ومعاشات إعاقه وشيوخه ومساعدات لأمهات الأمر الكبيرة العدد: وبكلمة واحدة، وضع نظام أمن اجتماعي. وكان قانون ٢٣ فريمير (١٩ كانون الأول ١٧٩٣) قد خلق مدارس ابتدائية إلزامية، مجانية وعلمانية. وهكذا سجل، في الوقائع، مثل المجمع للساوان الأعلى الذي رسم سان جوست خطوطه الكبرى في "المؤسسات الجمهورية". وهكذا تحقق الهدف الذي حدده للمجتمع إعلان حزيران ١٧٩٣ الجبلي: "السعادة المشتركة".

ولا يمكن أن تخفى، في نظام الديمقراطية الاجتماعية هذا الذي رسمت

خطوطه في السنة الثانية، التناقضات التي حملها منطق الأحداث إلى ضوء النهار وسرعت في سقوط الحكومة الثورية ذات القيادة اليقويية. كان نظام المتحجج الصغار المستقلين الذي أراده اليعاقبة والروبسيبيرون يستبعد تركيز وسائل الإنتاج. فلم يكن اليعقوبيان، روبسيبير وسان جوست يتصوران أن هذا النظام سيولّد، حتماً، عندما سيصل إلى درجة معينة من التطور، عوامل تدمره هو بالذات. فيما أن وسائل الإنتاج الفردي تتحول إلى وسائل إنتاج مركزة اجتماعياً بالضرورة، فإن الملكية الكبيرة لأقلية رأسمالية تحل محل ملكية جمهرة من صغار المتحججين المستقلين، وتحل الملكية القائمة على العمل للأحور محل الملكية القائمة على العمل الشخصي. واليعاقبة والروبسيبيرون لم يستطيعوا، ضمن شروط زمانهم، التحرر من هذا التناقض.

وقد بقي اليعاقبة، وهم أنصار جمهورية مساواتية، في الوقت نفسه، أنصاراً للاقتصاد الليبرالي. وروبسيبير، كزملائه في لجنة السلامة العامة، كان ينفر من الاقتصاد المرحه. فني حين كان، في ٢ كانون الأول ١٧٩٢، قد أخضع، في خطابه حول الأقوات، حق الملكية لحق الحياة، فإنه قد صمت، خلال صيف ١٧٩٣ حين كانت خطورة أزمة الأقوات تستنفذ الجماهر الشعبية. وهذا صمت ذو دلالة: فقد كان لدى روبسيبير، على الرغم من حبه للشعب، من العمق السامسي أكثر من أن يسمح له بالخفض من تقدير ميزان القوى الاجتماعية وإعمال مصالح البورجوازية.

ولم يقبل الجليليون واليعاقبة، في غاية المطاف، قانون الحد الأعلى العام الصادر في ٢ أيلول ١٧٩٣ إلا بعد أن قاوموا، طويلاً، الاندفاع الشعبية، إلا لأن التنظيم والتسعير كانا ضروريين لإدارة حرب وطنية كبيرة (غالباً ما أكد روبسيبير أن الحكم في زمن الحرب غمره في زمن السلم). وقد جرى تصور المصادرة والتنظيم والتسعير والتأميم بمثابة

ومائل طائفة وحتى النصر فقط. وإذا كانت الثورة قد أصبحت ديمقراطية شعبية، فلها بقيت، مع ذلك، بورجوازية. ومن أجل حفظ التوازن بين رؤساء المشروعات الذين لم تكن الحكومة الثورية قادرة على الاستئناء عنهم والأحرار، سمرت العمل وكذلك السلع. وكانت سياسة الاقتصاد المرحه هذه تفترض التحالف بين الجبيلين والعراة. إلا أنها صلمت البورجوازية، حتى اليقوبية منها، لأنها حددت الريع.

أما بالنسبة للعراة، فلهم لم يكونوا يفكرون، بفرضهم الحد الأعلى العام، في الدفاع الوطني، فقط، بل، بالأحرى، في معيشتهم الخاصة. فبين عريف ١٧٩٣ وريبع ١٧٩٤، انتزعوا، إذ كانوا سادة باريس ومرهوبين من جانب الكونفسيون والحكومة الثورية، زيادات في الأحور: فخلافاً للقانون، لم تقم البلدية المييرية بتسعرها، فتأكد استياء البورجوازية. وبعد إدانة هير ومجموعته (٤ حرمينال من السنة الثانية، ٢٤ آذار ١٧٩٤) وقيام بلدية روسبييرية، قومت الحكومة الثورية وضع المشروعات التي كانت أرباحها عميل إلى المبروط لأنها كانت عالقة بين تسعر السلع وزيادات الأحور غير الشرعية. وكانت ذروة هذا التقويم للأحور إعلان البلدية، في ٥ ترميدور (٢٣ مارس ١٧٩٤) عن الحد الأعلى للأحور الباريسية. وكان هذا خفضاً حقيقياً تصفياً. وبذلك رجعت البلدية الروسية عن اللزايما التي اكتسبها الأحرار: فعندما كان على الحكومة الثورية أن تقرر، في مجتمع ذي بنية بورجوازية، فلها لم تكن تستطيع ذلك إلا لمصلحة المالكين على حساب الأحرار. فلم تكن الديمقراطية الاجتماعية والاقتصاد المرحه يستندان إلى أسس طبقية: وتناقضهما التي لم يكن في إمكان اليقوبة ولا الروسيةين التغلب عليها سرعت في الأزمة. فبعد ٩ ترميدور، لغار كل البناء.

وقد نقص اليقوبية فهم مضبوط للضرورات التاريخية. فقد كان نظام السنة الثانية يستند إلى تصور روماني للعلاقات الاجتماعية. وكانت

القاعدة الاجتماعية للحكومة الثورية ذات القيادة اليقينية مؤلفة من عناصر متنوعة لا تشكل طبقة وعزومة، بالتالي، من الوعي الطبقي. ولم يكن العقابة قادرين على إعطائها الدرع الضروري: فهم، بدورهم، لم يكونوا يشكلون طبقة ولا حزباً طبقياً منضبطاً كان يمكن أن يكون أداة ناجحة للنشاط السياسي. وبما أن العقابة والروبسيبيين كانوا غير قادرين، بتعليمهم الثانوي وتكوينهم الروحاني (بالنسبة لمعظمهم) وثقافتهم الأدبية والحقوقية، على تحليل الشروط الاقتصادية والاجتماعية، فقد آمنوا بالقوة الكلية للأفكار وللنداءات إلى الفضيلة. وكان تصورهم للعالم والمجتمع يتركهم مخروعي السلاح وعاجزين حيال تناقضات زمانهم. وقد كتب ماركس، في "الأمر المقدسة"، يقول: "أي خطأ هائل هو أن يرغم المرء على الاعتراف، في حقوق الإنسان، بالمجتمع البورجوازي الحديث، مجتمع الصناعة والمنافسة العامة والمصالح الخاصة التي تسابق أهدافها بحرية والفوضى والفردية الطبيعية والروحية التي أصبحت غريبة عن ذاتها، ثم أن يريد، بعد ذلك، أن يلقي، لدى بعض الأفراد، تجليات هذا المجتمع وأن يفصل، في الوقت نفسه، على النمط القديم، رأس هذا المجتمع".

وإذا كان محاولة الديمقراطية الاجتماعية، في السنة الثانية، قد ملأت البورجوازية ذعراً، فإنها احتفظت، مع ذلك، بقيمتها كمثل، بعد ١٨٣٠، حين عاد الحزب الجمهوري إلى الظهور، وخاصة بعد ١٨٤٨ حين أعطى حق الاقتراع العام للمستاعدة قوة مضاعفة لهذه البادئ. فقد غدت الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر وكان لذكراها وزن كبير في التضاللات السياسية. وقد تعددت التخطيطات الجلية ببطء، في عهد الجمهورية الثالثة، وخاصة منها ذلك التعليم العام المفتوح أمام الجميع والذي طالب به العراة بوصفه أحد الشروط الضرورية للديمقراطية الاجتماعية. ولكن المساواة في المتع كانت، في الوقت نفسه، تزداد ابتعاداً

عن المتناول من حيث أن الحرية الاقتصادية والتركز الرأسمالي كانا يزيدان الفواصل الاجتماعية ويقويان التناقضات. وانزلق الحرفيون وأصحاب الدكاكين للتشبهون بشرطهم، سلالة عراة ١٧٩٣، للتلغون بالملكية الصغيرة القائمة على العمل الشخصي، مسن الطوباوية إلى الثورة. والتناقض نفسه بين مقتضيات المساواة في الحقوق المعلنة مبدأ ونتائج حق الملكية والحرية الاقتصادية والعجز نفسه أثرا في محاولات الديمقراطية الاجتماعية: وفاجعة حزيران ١٨٤٨ تشهد على ذلك. وقد كتب أ.لابروس عن السنة الثانية أنها "زمن الاستيقات". أليست زمن الطوباوية؟ فقد كتب مان جوست، في أحد مقاطع "للمؤسسات الجمهورية"، يقول: "لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء". ولكنه سجل، في الوقت نفسه، في مفكرته، قوله: "عدم التسليم بتوزيع الملكيات". فالجمهورية المساواتية وديمقراطية السنة الثانية الاجتماعية تبقيان، حقاً، من مجال الاستيقات، إيكاريا لم تبلغ قط، ولكن السعي إليها دائم.

مساواتية أم ما قبل اشتراكية طوباوية؟

احتاز كل الثورة الفرنسية تيار مساواني متضمن، بالذات، في مجتمع تغلب عليه الصفة الحرفية والحانوتية. وهي مساواتية عميقة، نوعاً ما، لدى الجماهير الشعبية، وأكثر إنضاجاً من للمعمورين إلى اليقافة إلى الروبسييرين. ولكن الممارسة السياسية، لدى أولئك وهؤلاء، كانت مرتبطة ارتباطاً حميماً بالمطلبية الاجتماعية: فقد كانوا، قبل كل شيء، مناضلين ورجال عمل أكثر منهم أيدولوجيين على الرغم من بعض المحاولات. إلا أنه وجد ثوريون أرادوا أن يكونوا منظرين بقدر ما كانوا مناضلين: فقد حاولوا انطلاقاً من النقد الاجتماعي لحقائهم زمامهم، إنضاج أنظمة أو خطط مساواتية. إلا أن الأمر ما يزال يدور حول تحديد موقع هذه المحاولات: طوباوية متقدمة تستجيب لبعض مقتضيات

الشعبية لمجتمع زراعي، قبل رأسمالي، أم مساواتية طوباوية تقدم صورة مسبقاً لأنظمة القرن التاسع عشر؟

ونحن نعرف تأملات ماركس في "الأُسرة المقدمة" (١٨٤٥): "فرخت الثورة الفرنسية أفكاراً تقود إلى ما وراء الحالة القديمة للأشياء. فالحركة الثورية التي بدأت، عام ١٧٨٩، في الحلقة الاجتماعية وكان ممثليها الرئيسيان، وسط تطورها، لوكليرك ورو (المسحوران) وانتهت إلى السقوط، برهة، مع مؤامرة بابوف كانت قد فرضت الفكرة الشيوعية التي أعاد بونابرت إدخالها إلى فرنسا بعد ثورة ١٨٣٠". وهكذا، ربما كانت هناك صلة نسب بين الحلقة الاجتماعية والمسحورين، وبين المسحورين وبابوف: وهذا يعني إخماء الطفرة العميقة التي شكلتها البابوفية بالنسبة للأنظمة المساواتية التي سبقتها.

ويبدو لنا الحكم الوارد في "بيان الحزب الشيوعي" (١٨٤٨) حيث عارض ماركس وأنفلز بالأنظمة الاشتراكية والشيوعية "النقدية والطوباوية" (مان سيمون، فورييه، أويين) بـ "الأدب الثوري السذبي صاحب الحركات الأولى للثوريين" (ولنفهم من ذلك: الجماهير الشعبية)، يبدو لنا هذا الحكم أكثر عصبية من أجل تأمل نقدي. فقد قال عن هذا الأدب "إنه يمثل، قسراً، محتوى رخيصاً. فهو ينادي بتقشف عام ومساواتية فظة". وربما كان حكماً لا يراعي اللوينات، ولكنه يعين الأنظمة المساواتية التي ظهرت خلال الثورة الفرنسية في موقعها الصحيح. فقد كان الأمر يدور حول توزيع النادرة. وضمن هذا المعنى، كانت الأنظمة المساواتية مفتحة إلى الماضي أكثر مما كانت تواجه المستقبل. إلا أنه لا يمكن أن ننكر قوة نقلها الاجتماعي: وهذا، أسهمت، بنصبيها، في زعزعة النظام القديم وتقدم التاريخ.

الحلقة الاجتماعية أو المساواة الإنجليزية

بدأت الحلقة الاجتماعية نشاطها في كانون الثاني ١٧٩٠. وكان مؤسسها الرئيسيان الأب فوشيه (١٧٤٤-١٧٩٣) المعروف، من قبل، بكتابه "حول الدين الوطني" (١٧٨٩) ونيكولا دوبونفيل (١٧٦٠-١٨٢٨) الذي كان المحرر الرئيسي لـ "الفم الحديدي"، الجريدة التي أصدرتها الحركة عام ١٧٩٠-١٧٩١. وكانا، وكلاهما تلميذان لروسو، ينتميان إلى الفئة الديمقراطية من كومونة باريس الأولى، بعد الثورة البلدية في تموز ١٧٨٩. وكان بونفيل قد انضم إلى الماسونية، وعلى الأخص إلى طائفة المتورين. وقد فسر مؤسس الحلقة الاجتماعية، على هذا النحو، اختيارهما "اعذب" كلمتين في ذهنيهما، فكانت "الاجتماعية" تعني "في مصلحة المجتمع". أما بالنسبة للحلقة، فقد كانت، في نظرهما، "رمز المساواة الأبدي". وكان ينبغي للحلقة، في البدء، أن تكون منظمة مدافعين، "عمامين" عن الشعب. وكان لها دور مراقبة لأعمال الجمعية التأسيسية وأعمال السلطة التنفيذية. وكان عليها أن تؤمن لأبسط المواطنين فرصة الحكم على سر المؤسسات. وكان بونفيل يتصور الحلقة، ك جهاز مراقبة شعبية يسمح بتعطي السيادة الوطنية.

والحركة التي كانت، في البدء، منظمة مغلقة مقتصرة على عدد صغير من المنتسبين توسعت، بعد ذلك، إلى اتحاد لأصدقاء الحقيقة عقداً أول اجتماع له في ١٣ تشرين الأول ١٧٩٠. وكان هدفه، كما ورد في العدد الثالث من الفم الحديدي "اتحاد كل الشعوب وكل الأفراد الذين يسكنون الأرض في أسرة واحدة من الأخوة الذين يجمع بينه اتجاه كل منهم إلى الخير العام". ويجب البحث عن أسس دعاية أيديولوجية الحلقة الاجتماعية في مؤلفات روسو الرئيسية. وقد عرض فوشيه، بصورة منهجية، أمام المستمعين إليه، فصول "العقد الاجتماعي" مضمناً إياها

لفحص نقدي: وكان أول من جعل، في الثورة الفرنسية، نظريات سيادة الشعب والاتجاهات المساواتية لدى روسو شعبية، وذلك منذ خريف ١٧٩٠. وتوطدت الخيارات السياسية للحلقة الاجتماعية ولأصدقاء الحقيقة عام ١٧٩٠ - ١٧٩١ بالنسبة للتشريع الضريبي للجمعية التأسيسية لتبلغ صياغتها القصوى لدى أزمة عموز ١٧٩١. وكانت جريدة الفهم الحديدي، آنذاك، أحد أكثر أنصار فكرة الديمقراطية والجمهورية شجاعة.

وعلى الصعيد الاجتماعي، كان المطلب الأساسي لفوشيه "قطعة حرة لإنسان حر"، يقع في حط المساواتية الروسية. وقد استعاد، في خطابه السادس، "حول المجال الواقعي"، الفصل للمقابل (التاسع من الكتاب الأول) من "العقد الاجتماعي" وعلق عليه مبدئاً احترامه لروسو، "أحد أوائل من فهموا مطلب العدالة الخالد". "نعم لكل إنسان الحق في الأرض ويجب أن يملك، منها، بحال حياته. وهو يمتلكه بالعمل، ونصيبه يجب أن يحدد بحق نظرائه. فكل الحقوقي مشتركة في مجتمع حسن التنظيم. والسيادة للمقدسة يجب أن ترسم خطوطها بحيث يكون للجميع شيء ما ولا يملك أحد أكثر مما ينبغي...". "يجب أن يضع الإنسان على الأرض قدماً سيدة، أن يكون له بحال حياة لا يجوز التصرف فيه" (الفهم الحديدي، تشرين الثاني ١٧٩٠، العدد ٢٢): فنحن، إذن، أمام ملكية قائمة على العمل الشخصي وضمن الحدود الضيقة لإنتاج صغر مستقل. إلا أنه في حين أن الملكية تصبح، بالنسبة لروسو، منذ أن تنشأ ويكرمها العقد الاجتماعي والحق العام، أقوى وأشد استصاء على الرجوع عنها، فإن فوشيه لم يكن يعطي المعامل حق تخفيف اللامساواة، على هذا النحو، بقوانين تمنع الترف، كما كان يريد روسو، فقط، بل، أيضاً، حق تنظيم علاقات الملكية.. فمع إبرام العقد الاجتماعي، يمتد حق السيادة من الرعايا إلى الأرض. "سواء أكان البشر للتشارك يملكون،

بصورة مشتركة، أرضاً كافية للجميع أم كانوا يتقاسمونها، بينهم، بالتساوي، أو حسب نسب يحددها العاهل، فإن حق كل فرد بملكته الخاصة تامة، دائماً، لحق الجماعة على الجميع، ودون ذلك، لن تكون هناك متانة في الصلة الاجتماعية ولا قوة حقيقية في رابطة السيادة.

كانت حجة هذه التأكيدات النظرية مصحوبة بإصلاحية حذرة. فقد كان فوشيه يناهض العنف ويضع كل آماله في التحقيق السلمي لبرنامج الزراعي بتشريع "حذر، إنساني" يمتد على فترة جيل. ولم يحدد ما هو هذا التشريع، إلا أنه كان يرفض احتمال قوانين قسمة تؤدي إلى إعادة توزيع مساواني للأرض دون تحويل إلى ملكيات صغيرة غير قابلة للخلع. فلن يكون ذلك "مؤى أخذ من بعضهم لإعطاء الآخرين وتبادل الثروات والإملاق دون أن يضمن لأي واحد عدم حواز التصرف بالملكية الضرورية للحياة... وهذا سم لا شفاء منه يعطى كدواء شاف"... "الرأي العام الذي يجب أن يستشار، بحذر نادر، هو، وحده، الذي يستطيع الحكم في هذه القضية الكبيرة التي يرتبط بها كمال القوانين ومساعدة الجنس البشري". وعندما طالب فوشيه، عام ١٧٩١، بتحديد المداخيل الكبيرة بالقانون، فإنه لم يقارِب مسألة إعادة توزيع للملكية العقارية.

وفوشيه الذي انطلق، عام ١٧٩٠، من المطالبة بمساواتية زراعية كانت تقابل بنى فرنسا فلاحية وأيديولوجيتها، وصل، عام ١٧٩١، إلى صياغة أبعد مدى لفكرة المساواة، وذلك، دون شك، تحت الضغط الأيديولوجي للحرفين والصناع الذين كانوا يشكلون الأساسي من جمهور أصدقاء الحقيقة. وبعد أن طالب بقطعة أرض لكل عضو من أعضاء المجتمع، فإنه طالب، الآن، لكل واحد، بضمان إمكانية عمل يؤمن له حداً أدنى من اليسر المادي: وهي مطالبة كانت تقابل شروط حياة وعمل الجماهير للمدينة في ذلك العصر. ويسمح عطاء فوشيه

الذي ألقاه في شباط ١٧٩١ (الفهم الحديدي، ١٧٩١، العدد ١٩) وكتاب يونفيل "حول روح الأديان" بفهم دقيق للمطالب الاجتماعية للحلقة عام ١٧٩١.

وقد علق فوشيه على الفصل التاسع من الكتاب الثاني من "العقد الاجتماعي" الذي يقول أن على قوة القوانين أن تنحس، دائماً، إلى تسييت المساواة على اعتبار أن قوة الأشياء تنحس، دوماً، إلى هدمها. ولن يتوصل إلى ذلك سوى تشريع يجعل "الحياة متجانسة"، يقرب بين الدرجات القصوى ويؤمن للمساواة الأخوية في وسائل العيش. وكان فوشيه يقتضي خطوات روسو مؤكداً، مع ذلك، أن على هذا التشريع أن يؤمن لكل واحد "قوتاً كافياً". "إن لم يكن كل إنسان، في كل مكان مطمئناً، بفعل الدستور، إلى العيش بصورة مقبولة، فإنه لا يوجد، أبداً، دستور وتكون الطبيعة مفتضة والحرية غير موجودة". وقد صاغ فوشيه نظرياً ما كانت الجماهير الشعبية تفكر، فيه، بصورة مبهمة. وفي صياغة أعنف تفسرها خطوة أزمة ١٧٩٣، لا يقول حاك رو شيئاً آخر. وبعض مقاطع خطاب شباط ١٧٩١ تشكل ما يشبه استباقاً، في موضوع آخر لـ "نداء" ٢٥ حزيران ١٧٩٣. "كلا أيها السادة، ليس لدينا، بعد، دستور ناجز، وليس لدينا سوى أسسه... وهو لن يكون مكتملاً ومتيناً إلا عندما يستضمن لكل معوزي الأمة وسائل العيش جيداً". ثم يحدد فوشيه، بعد ذلك، القوانين التي يقترحها. فيما أن العقد الاجتماعي يحدد الالتزامات الطبيعية للمجتمع، فإن على القوانين الاجتماعية، حقاً، أن ترغم الأغنياء على إعطاء الفقراء كل ما يعوزهم. والناقل، أي كل ما ليس ضرورياً تماماً، سيصادر ويوضع تحت تصرف الجماعة. ولن يقول تحقيق اللجنة المؤقتة للكونوننة المتحررة شيئاً آخر في ٢٦ برومير من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣): "خذوا من كل مواطن ما هو غير مفيد لأن الناقل انتهاك حلي وبجاني لحقوق الشعب". فليس لأيديولوجية

الحلقة الطابع الاستثنائي الذي طاب لبعضهم أن يلح عليه: فقد كانت تقع في المجال الأيديولوجي العام الذي كانت تحدده بنى العصر. فلا يمكن لأبرع الناس أو أكثرهم اجتهداً أن يلفوا، بعلمهم، مستوى أعلى من اليسر إلا عندما يضمن للجميع، دون استثناء، حد أدنى معين.

ونستطيع أن نقيس، هنا، التدريب الأيديولوجي لفوضيه، من خطاب تشرين الثاني ١٧٩٠ إلى خطاب شباط ١٧٩١. فمن اقتضاء المساواة للتصور بوصفها امتلاك لقطعة أرض، وصل إلى تعريف المساواة ضمان لحقي الحياة واليسر. وكان فوضيه، في خطابه حول الملكية العقارية، يتصور تجزئة الأرض إلى أنصبة متساوية تضع كل إنسان ضمن حدوده الخاصة والضيقة: وهذه اشتراكية مساواة قال عنها لينين ألفاً "آخر وهم بورجوازي للملاك الصغير". وهاهو فوضيه، الآن، يهجر، تحت ضغط الجماهير التي سيشار إليها، عما قريب، بتعبير "العراة"، الطوباوية الزراعية إلى اقتضاء حق الحياة: "يجب أن يعيش الجميع". ولكنه لم يمحض أبعد من ذلك: فكما في الأيديولوجية الشعبية، بقيت الملكية. وكانت تشكل، مع العمل، أساس التنظيم الاجتماعي لـ "النظام الحر" المقبل. ولم يكن هناك أي نقص في المنطق، بل تطابق دقيق بين أيديولوجية فرد والواقع للموس لفئة اجتماعية كان يريد لنفسه أن يكون الناطق بلسانها. وقد التهمت "حريدة النادي" اتحاد أصدقاء الحقيقة بأنه دافع عن مبدأ يقول أنه "بما أن البشر متساوون في الحقوق، فيجب أن يكونوا متساوين في الأملاك". وكان هذا يعني الرغبة في تصفية فوضيه بالتلميح إلى أنه كان يشير بالقانون الزراعي. والواقع هو أنه كان يريد، متجاوزاً المساواة الشكلية في الحقوق "تآخي الوسائل" والوصول، على هذا النحو إلى "إطسراد الأرضاع". وفي عام ١٧٩٣، طالب العراة بـ "المساواة في المتع".

وفي صيف ١٧٩١، نشر بونفيل كتاب "حول روح الأديسان": وكان النزوة التي وصل إليها أيديولوجيو الحلقة في تطوير نقلهم للملكية.

ونجد، فيه، وسط عخطط لمدينة مقبلة، عرضاً لضرورة القانون الزراعي. "اعترضتم، دائماً، بأن التوزيع المتساوي والسوي لأراضي كل جماعة مستحيل. وأنا أجب بأن ذلك قد جرى، بأنه كان قانون حكومة لآبائنا وأن هذا الشعب الحر والسعيد، الشعب الأخ والسيد دائماً، قلب الشعب الملك الذي كان يملئ على الكون أوامر لا تقبل للراجعة". وهذا تأكيد مبني على إشارات إلى تاسيت: يقال أن الأراضي كانت توزع، كل سنة، لدى الجرمانين.

وفي الفصل الذي يحمل عنوان "حول وسيلة تنفيذ لتخصيص التقسيم العام للأراضي"، توضح فكر بونفيل الغامض إلى حد ما وتحدد في الوقت نفسه. "الوسيلة الوحيدة لبلوغ التواصل الاجتماعي الكبير هي تقسيم الأراضي الموروثة إلى أنصبة متساوية ومحددة بين أبناء المشرق ودعوة كل الأقارب الآخرين إلى تقاسم الباقي. حدوداً، منذ اليوم، الميراث بمخصة أربنتات أو ستة لكل ابن وحفيد على أن يتقاسم الأقارب الآخرون ما بقي بالتساوي. سوف تكونون بعيدين جداً عن العدالة والاعترافات التي أدليت بها حول حقوق الإنسان للتساوية وغمر القابلة للتقادم (كان بونفيل يتوجه بالكلام إلى الجمعية التأسيسية). سوف تدعون، أيضاً، على الأرض آثار الخطيئة الأصلية...". والخطيئة الأصلية هي: الملكية الخاصة. "هل يمكن لخطيئة الأصل أو للخطيئة الأصلية أن تكون، بالنسبة لصديق للحقيقة، سوى النتائج المشوومة لهذه القوانين الظالمة والقاسية التي تحكم على الإنسان، لدى ولادته، بمعاناة كل الإهانات وكل أنواع العذاب التي تنتظر الفقراء؟". فقد أدان بونفيل المساواة الشكلية التي لا تخفف اللامساواة ولا القمع الاجتماعي: فهي لا تفعل شيئاً بخلاف تغطيتهما. ولكن ما الذي كان ينادي به بونفيل، بعد أن فحص القوانين التي نصت على التسمية الدورية للأراضي لدى بعض الشعوب القديمة، وبعد أن صرح بأن المبدأ الكامل هو مبدأ مشاعية الخيرات (بمجرد إشارة

إلى التاريخ أكثر منها استباقاً للفكر الباطني)، سوى التقسيم المتساوي للتركات التي حاولت تطبيقه القوانين الجبلية للسنة الثانية؟

لقد كنا بعيدين عن القانون الزراعي. ففوضيه الذي لهم بالتبشور به ذكر في كتابه الصادر عام ١٧٨٩، "حول الدين الوطني"، الذي عرض وسائل تأمين الضروري لكل فرد بإلغاء للبالغة في النافل. "يجب إغلاق مصادر الجريمة الثلاثة، الفنى المفرط والبوس للدقم، وخاصة الكسل". البوس والكسل: خلق ورشات صدقة وتتمير الأراضي المزروعة (طريقتان كلاسيكيتان للنظام القديم) سيسمحان بمحاربتيهما.. أما بالنسبة للفنى المفرط، فقد اقترح فرضيه قانوناً بمنع، دون أن يضر بالملاكين الحاليين، في المستقبل، تكوين ثروات عقارية تتجاوز خمسين ألف ليرة من الربيع، دون أي تحديد للممتلكات النقلة. وموف يقيم قانون حول التركات تساوي التقسيمات مع الحد الأعلى نفسه. هل يمكن أن نتحدث، هنا أيضاً، عن قانون زراعي؟... في عدد الفم الحديدي الصادر في ١٤ نيسان ١٧٩١، أرجأ فرضيه، في رده على كلوتز، "مديقه الكوزموبوليقي العزيز"، إلى ما بعد، الإشارة إلى "عدة طرائق لطيفة جداً ومطمئنة جداً" لتحرير كل للوطنين من غير الأغنياء "دون تحريك ولا واحدة من الملكيات الموجودة في حوزة المالكين الحاليين"، بمجرد "تحريك بعض من استمتاعهم". وفي ٢ أيار ١٧٩١، رد بونفيل، بدوره، على القامات ماله دويان: "بين المطالبة بقانون زراعي والتماس تبصر أكبر من جانب قوانين الإرث يؤدي، بصورة غير محسوسة، إلى خفض عدد من الملكيات الفاضحة يوحد فرق عظيم". وكان معنى هذا رد تبشور الحلقة الاجتماعية إلى أبعاده المضبوطة: للمطالبة بإصلاح لنظام التركات.

وكان نيكولا دوهونفيل، كالأب فرضيه، محمد المسيحية البلدياتية (كان يسوع، على حد قولهما، من أنصار تقسيم الخفوات ومشاعية النساء): فالمسيحية البلدياتية التي تؤكد أن "الأرض، كالهواء لا تخص شخصاً

بالذات، وأن الثمار للجميع" متفوقة على قوانين بعض الشعوب القديمة التي كانت تنص على التوزيع للتساوي والدوري للأراضي المنحصصة للملك الفردي. وهذه "أحلام يقظة بالمسيحية البدائية"، على حد قول أنفلز، و"شكل نازح من التعطش إلى تسوية، إلى حد أدنى متساو بين الجميع" ولدت الملكية الصغيرة على حد قول ماركس. وفي نهاية المطاف، أدت إنجيلية فروشي، "الدافع عن الفقراء"، للسواتية إلى التدخل عن النضال الثوري للبحث عن مصالح عامة وأخوة حلمية. واقترب من الجمهوريين وانتهى على المفصلة عام ١٧٩٣ مع هؤلاء المدافعين عن الملكية البرجوازية والمبادرة الحرة. ومع ذلك، فقد كان نشاط الحلقة الاجتماعية، عام ١٧٩٠-١٧٩١، يقع في خط النشاط الثوري الذي أدى إلى محاولة السنة الثانية للسواتية.

لانيج: سباق على فورييه؟

هناك تقليد تاريخي، من ميشليه إلى جوريس، أعطت لانيج الذي حكمت عليه محكمة العدالة الشعبية بالموت، في ٤ تشرين الثاني ١٧٩٣، وعُضِر مجلس الكومونة المتحررة مكانة هامة في الاشتراكية الفرنسية كسباق على النظام الفورييري. فقد كتب ميشليه، بصدد مدينة ليون، يقول: "لم يوجد في أي مكان من الحالمين العلويين أكثر مما وجد في هذه المدينة. ولم يبحث، في أي مكان آخر، القلب المجرع المخطم، بقلق، عن حلول جديدة لمسألة المصائر البشرية. فهنا ظهر أول اشتراكيين، لانيج وخليفته فورييه. وقد رسم الأول، عام ١٧٩٣، الخطوط الكبرى للمشارك وكل منعهب التشارك هذا الذي استولى عليه الثاني بقوة العقيدة". كانت هذه العبارة، بالنسبة لجوريس، "افتناناً". "أي فرح لو كنا نستطيع، في البرهة التي نفهم، فيها، بواسطة دوليفيه وبعض الآخرين، الانتقال من روبسيير إلى باهرف، من الديمقراطية إلى الشيوعية، أن نفهم، أيضاً، عن طريق

لانيج والحركة الليونية التي يشمر إليها ميشليه، الانتقال من الثورة إلى
الفريرية". وهذه فرضية عمل مفريية.

كانت شهرة لانيج (ذلك لأن هذا هو اسمه حقاً^(١)) المولود في "جزيرة
كمب" عام ١٧٤٥، الرسام على الحرير، تستند إلى بضعة كراسيات
احتفظ بها وصنع لها جوريس مكانة في كتابه "التاريخ الاشتراكي للثورة
الفرنسية" وإلى كراس مفقود أشار إليه، عام ١٨٤٨، للفهرس غونون
بروفيه أول تخطيط للنظام الفريرية: "دواء لكل شيء أو الدستور
الصامد للسوء العام" (١٧٩٣). ويميز جوريس الذي يحلل فكر لانيج،
فيه ثلاث برهات متعاقبة تقابل حركة الثورة نفسها. ففي مرحلة أولى،
أدحل لانيج التناقض بين إعلان حقوق الإنسان ونظام ربط حق الاقتراع
بحد أدنى من الضريبة الذي أقامته الجمعية التأسيسية: وهذا الوعي دفعه
إلى طرح مسألة الملكية. وفي مرحلة ثانية، قادته أزمة أقوات ربيع ١٧٩١
إلى اقتراح خطة تنظيم وتشارك من أجل تأمين الخبز اليومي للجميع. وفي
عام ١٧٩٣، أخيراً، وفي الظروف الدراماتيكية لانفصال ليون ومحاصرتها،
اتسع تفكير لانيج وذكر أنه تصور إعادة صهر كاملة للنظام الاجتماعي.
وكراسه "دواء لكل شيء"، الذي تم العثور عليه، اليوم، يسمح، الآن،
بالبت في هذه المسألة، مسألة أسبقية للفريرية ووضعه في مكانه
الحقيقي.

أنار استدعاء مجلس الطبقات العامة، وسط ازدهار عدد لا يحصى من
الكراسيات، تدخل لانيج: فقد نشر، عام ١٧٨٩، "مدلولات إشكالية
حول الطبقات العامة متبوعة بخطة لتشكيلها الحقيقي". وهذا كراس
يستحق الإشارة إليه، هنا، لهذه النقطة الدقيقة: فقد نادى لانيج، فيه،
بنظام اقتراع على أسس وحدات متويزة شكلت، فيما بعد، أسس نظامه

١- تعني كلمة "لانيج" في الفرنسية الملاك. (المغرب)

الاقتصادي والاجتماعي.

وفي عام ١٧٩٠، صدر كرامس آخر: "شكاوى وتصورات مواطن أعلنه القانون سلباً إلى المواطنين الذين أعلنهم القانون فعالين" كان له، كما يقول جوريس، "لمحة جميلة حادة وأخوية، جريئة ورقيقة في الوقت نفسه". وقد أدان لانج نظاماً حرم قسماً من البشر من حقوقهم السياسية بعد أن أعلن حق كل إنسان. إن عمل الذين لا يملكون هو الذي يخلق الثروات وكل التناج الصافي للأرض الذي يتركه العمال للملاكين الكسالى. "وأعزواً، فإن الحقيقة التي تنورنا تخرق الحجاب المضحك للملكيات الذي يرفع به أعداؤنا مع غرور الكسل الصفيق. والذهب الذي يباهون به ليس مفيداً وشفافاً إلا بين أيدينا الكادحة. إنه يصبح فاكاً عندما يتراكم في خزائن الرأسمالين الذين هم، بالنسبة للأجساد السياسية، ما هي عليه القسروح بالنسبة للأجساد البشرية. وفي أي مكان تروهم، إليه، يا صاحب الجلالة، أبصاركم لن تروا أحداً غرننا يشغل الأرض. إننا، نحن الذين نعمل، الذين هم أول المالكين، أول الشاغلين الفعليين وآخرهم. إن الكسالى الذين يقولون عن أنفسهم أنهم الملاكون لا يستطيعون سوى أن يجمعوا الفائض عن أفواتنا. وهذا يثبت، على الأقل، اشتراكنا في الملكية. إلا أننا إذا كنا، بالطبيعة، شركاء في الملكية والسبب الوحيد لكل دخل، فإن حق الحد من قوتنا وحرماننا من الفائض هو حق قاطع طريق". وهذا نقد حاد: ولكنه ليس، بعد، عبارة "الملكية سرقة" التي قالها برودون. فقد كان لانج، مثل العمارة، مثل للمسعورين، مثل العاقبة، يقيم الملكية على العمل الشخصي. فالمملكة القائمة على عمل الآخرين اغتصاب. ويطلق جوريس قائلاً: "الملكية الكسول هي المارقة".

وحسب المسيرة الاعتيادية، انتقل لانج من النقد الاجتماعي إلى الطوباوية. فيجب أن يجرد الكسالى الذين يسمون أنفسهم ملاكين من

ملكية التاج الصافي للأرض ("الوفرة" في لغة لانج) الذي سيقسم إلى قسمين، الأول للشعب العامل والثاني للدولة. وهكذا تومن الخدمات العامة الكبرى والتربة للأجيال الشابة. "ارفضوا، إذن، يا صاحب الجلالة، للملايين الخمسة والعشرين التي تشكل قائمة نفقاتكم ورواتب جيوشكم وعربون عدالتكم التي يقدمونها بأيديهم غير النقية وتفضلوا بأن تصبحوا للوزع للنصف لكل نصف الوفرة غير محتفظين لنا بالنصف الثاني إلا لتربية أبنائنا". وقد هدف جوريس قائلاً أن ذلك كان نزعاً ثورياً للملكية العقارية. وهذا تمثيل للنص الأكثر مما يحتمل لأن لانج لم يحدد، بوضوح، ما الذي كان يعنيه بالوفرة. وينابع جوريس قائلاً أنها اشتراكية ١٧٩٠، اشتراكية ممزوجة بالطوباوية والديمقراطية. ولنقل، مزيد من البساطة، إنه نقد اجتماعي ممزوج بالطوباوية والديمقراطية. وهي ليست طوباوية بالحل المقترح (والذي لا ينصب على الإنتاج الصناعي: وهو إغفال غريب)، فقط، بل، أيضاً، بالنداء الموجه إلى الملك، بانتظار "البطل الحسن"، "عخلص البشر".

وفي ربيع ١٧٩٢، تقاسم الوضع. فيما أن الحرب قد أعلنت في ٢٠ نيسان، زادت الأزمة الوطنية الشهور الثوري وقسوت التعارضات الاجتماعية داخل الطبقة الثالثة السابقة. فقد فرضت الضرائب على الأغنياء لتسليح المتطوعين. وبما أن التضخم قد تابع تحرياته، فقد عادت اضطرابات الأقوات. ومقتل سيمونو، عمدة إيتامب الذي رفض تسعير الحبوب في السوق، في ٣ آذار ١٧٩٢، بين التعارض غير القابل للاعتزال بين المطالب الشعبية والتصورات البورجوازية عمن للملكية والتجارة. ومنذ ذلك الحين، أفض طيف مضاحج البورجوازية، طيف القانون الزراعي. وبينما كان جاك رو يطالب، من قبل، في باريس، بقوة الإعدام للمحتكرين كان يسم دوليفيه، كاهن موشان، يدافع عن عصاة إيتامب في عريضة رفعها إلى الكونغرسيون في أول أيار ١٧٩٢.

وفي ليون، قدم لانج، في ٩ حزيران، "الوسائل البسيطة والسهلة لتثبيت الوفرة والسعر العادل للخبز" التي كملها، في ٢٦ آب، بـ "ردود على الاعتراضات التي أبديت حول الوسائل..." (اختفى كرلى كان يعود إلى تشرين الأول ١٧٩٢ وكان من شأنه أن يهمننا، هنا، وعنوانه: "أسباب غلاء المواد ووسائل علاجه").

وقد ندد لانج بتجارة الأقوات والسعي إلى الربح على حساب الشعب. فلا ينبغي أن يضط سر المواد على مقتضيات الملاكين والتجار، بل على إمكانات المستهلكين، وهو يحدد بموجب قدرات الأمة. واقترح لانج، آنذاك، نظام اشتراك واسعاً يشترى، بموجبه، المستهلكون، بشروط ثابتة، جملة المصول من الملاكين والتجار. ومن أجل ذلك، سوف تخلق شركة رأسمالها مليار وثمانمائة مليون ليرة موزع إلى ثلاثين ألف جزء متساوية يتألف كل جزء منها من ستين سهماً سعراً كل منها ألف ليرة. "سوف تستخدم هذه الأسهم الستون كصندوق لتمويل مائة أسرة، لمدة ستين، بالقمح والدقيق والخضار. وهذه الأسر المائة ستمتلك، بصورة مشتركة، أهراء للوفرة". فسوف يكون، هناك، إذن، ثلاثون ألف أهراء للوفرة توزع، بانتظام، داخل الملكية، ويكون كل واحد منها بإدارة متعهد عموم قومي. ("سوف يجري التعميم العام، بصورة إلزامية، في كل موسم دون تحريم المنافسة"). وسوف يلزم للزارعون بدفع نصيبهم عيناً. وسوف يعمهم نظام تأمينات واسع من الحريق والجليد والفيضان. وسوف تستقر الأسعار على السعر المتوسط للسنوات الخمس عشرة الأخيرة. ولن يمكنها أن تنضم إلا كل خمس وعشرين سنة... إن النظام معروف، هنا، بشاغل النطق والدقة هذا الذي يميز البناء الطوباوي. "وعند ذلك ستمحسر الملكيات جيداً، عند ذلك ستكون النفقات المصروفة على الجسور والطرق، أعمراً، مفيدة، حقاً، للأمة، وستكون كل الطرقات، عند ذلك، جميلة دائماً، وتكون الأنهار والأودية صالحة، دائماً، للملاحة

بالحمولات الثقيلة، وستجفف المستنقعات قريباً، وتروى الأراضي المجدبة عما قريب، وسرعان ما ستكون مياه الشلالات، نفسها، بحجرة على أن تجري مملوءة في المراعي الجديدة: وبكلمة واحدة: سنرى فرنسا، بين عشية وضحاها، وقد أصبحت فردوساً أرضياً". وهذه رؤية شاعرية.

وقد رأى حوريس في هذه الخطوة كل عناصر الفكر الفورييري: الرأسمالية المرتبة والمنظمة (الشركة المساهمة) والجماعية (على أثر دور "السلطة التشريعية" التي تملك للبادرة والمراقبة في كل البناء) والتعاون (على اعتبار أن كل أهراء يدار، بحرية، من جانب الأمر المائة التي هو مركزها) والتبادلية و"الضمانية" (أثر نظام التأمينات لصالح المزارعين والضمان المتبادل بين روابط التأمين). ويتحدث حوريس، أيضاً، عن تعاون جماعي أو عن جماعية تعاونية ليصف هذه الخطوة: "تداخل الجماعية والتعاون ويخلطان، بالضرورة، حيث تدير الجماعة نفسها ديمقراطياً وحيث للتعاون بعض السعة". وهذا يعني إعطاء الجماعية معنى خاصاً جداً مقصوراً على السياسة، مستبعداً الأسس الاقتصادية. ومن جهة أخرى، وهذا إغفال غريب في هذا الصدد، لا يقارب لانج، في كراسه، مسائل الملكية. فإذا كان كل شيء سيترتب حول الأهراء المشترك، مركز الثمن والتأمين والقروض، نقطة استناد الرابطة، فما زلنا بعيدين عن المشترك. فلا العمل ولا الإنتاج منظمان. فقد كان لانج يكتب تحت ضغط الظروف، ضيق هذا القحط الذي كان يهتصر الجماهير التي كان الدواء المطلوب، بالنسبة إليها، هو التنظيم والتسعير: ألا يمكن لخطئه التي تنص على تثبيت الأسعار أن تكون، فقط، إعطاء صيغة مثالية وطوباوية لمطلب الحد الأعلى الشهي؟ ألم يكن أهراء الوفرة ممارسة قروسطية بقيت خلال النظام القديم، في ليون حتى عام ١٧٧٧ مثلاً، ولجأت إليها الكونفسيون، أيضاً، في آب ١٧٩٣؟ لقد كان تفكير لانج يتفدى من هذه السوابق. ولكنه كان يهرب إلى الطوباوية بقدر ما كانت تصلب

الأزمة وتعمق الثورة. وقد كتب جوريس تاركاً نفسه، هو الآخر، بمضي إلى الوهم الشعاري، يقول: "أرض الثورة اللامتناهية والحارة تكسب بالوفرة والعنوبة والفرح". ولا شك في أن لانج لمسح الحبل التعاون لمسألة الأقوات (ويجب أن لا نقول للمسألة الاجتماعية). إلا أن الأمر كان يدور حول تعاون استهلاكي لا حول تعاون إنتاجي. أما أن يقال أن ذلك كان سبقاً على الفورييريه، فهذه مبالغة.

وفي عام ١٧٩٣، تمهد تفكير لانج في "دواء لكل شيء أو الدستور الصامد للهناك العام" ولزمن طويل، لم يصرف هذا النص إلا لأن ب.م.غونون كتب عنه في "البيبلوغرافيا التاريخية لمدينة ليون خلال الثورة الفرنسية" (١٨٤٤). "لم تكن النظرية التي قدمها هذا الكاتب شيئاً آخر خلاف نظرية فورييه المنشورة، في ليون، بعد خمس عشرة سنة، بعنوان **نظريات الحركات الأربع والمصائر العامة**. ذلك لأن مجموعاته ومشاركه كانت قد اقترحت، سابقاً، من جانب سلفه في تقسيمه وتجميعه على أساس مئات الأسر". بل وخاصة "أنه سيصرف النظر، بصورة مطلقة، عن سعة كل للممتلكات الفردية وحدودها. فخطوط الفصل بين الملكيات ستكون غير مرئية على الأرض. (ولكن الملكية لم تكن ملفاة). وسوف تكون، هي نفسها، الخطوط الدالة على الدرجات في الحرائط الجغرافية". وما وراء هذه الشواهد المجتزأة، يسمح كرلس "دواء لكل شيء" الذي عثر عليه، الآن، بالتدقيق في فكر لانج.

إن هذا "الدستور الصامد للهناك العام" يفتح بإعلان عن حقوق الإنسان وواجباته لا يمكن للمادتين الأولى والثانية منه إلا أن تذكر بقاعدة ديسر تبليغ. المادة الأولى: "افعل ما تريد ولا تفعل ما لا تريد فعله. فلا يرغبتك ولا يمنعك أحد. تلك هي الحرية". المادة الثانية: "استمتع كما تستطيع وكما تريد. فلا يمكن استمتاعك أحد. ذلك هو حقك". إلا أن الحق مخلود بالواجب: "ولكن حاذر أن تؤذي أحداً" (السادة الأولى)،

"ولكن حاذر من أن ترزعج أحداً أو أن تضر بأحد" (المادة الثانية). ومن حقوق الإنسان، أيضاً، الأمن والسيادة والمساواة "المبدأ الوحيد والأساسي لجمهورية حقيقة".

والمادة الثانية من الفصل الثاني، "السيادة للممارسة"، التي استشهد بها غونون وأثارت تعليقات جوريس وآخرين ("سيصرف النظر، بصورة مطلقة، عن سعة ممتلكاتهم وحدودها") تبقى صعبة التفسير حتى ولو أعيد وضعها في سياقها. فقد رأى، فيها، جوريس أصل توحيد الأراضي المجزأة: "كان يعمل سحلاً عقارياً علمياً ومنظماً محل سجل الاستثمارات العقارية للمتاجر وغير المتلاحم". أما بالنسبة إلى هـ. بورجان، فإن "التشارك سيلغي الملكية الفردية". ألا يدور الأمر، بمزيد من البساطة، حول وضع تقسيمات إدارية جديدة كما قال ف. رود؟

والمواد التالية تستعيد خطة لانج التي سبق أن رسم خطوطها الكبيرة في "مدلولات إشكالية حول الطبقات العامة"، عام ١٧٨٩، وفي كراسه "حول المواطن والماعل والباب الثاني من دستور عام ١٧٩١": تقسيم الشعب السيد إلى مجموعات تتألف كل منها من مائة أسرة، وهي مجموعات أساسية لكل النظام السياسي ولا توجد أية علاقة لها، مهما كان رأي غونون فيها، بمشرك غورييه. فأفكار لانج تبدو، بالأحرى، واقعة في خطف القرن الثامن عشر. فالفصل الرابع الذي يعالج الضريبة ينادي بوضع "سجل عقاري مستمر" (يفكر للمرء، هنا، في "السجل العقاري الأبدي" لبابوف). المادة الثالثة: "سوف يكون تقدير الضريبة هو تقدير الرسم على اللواد والأشياء الأخرى الخاضعة للضريبة. فإذا قدر خمس الدخل الصافي بعشرين ليرة، فإن الكل سيقدر، بالتالي، بمائة ليرة. والبيع بسعر يزيد على هذه النسبة هو تصف إجرامي في الملكية". فيبدو جيداً، أن لانج ينادي بنظام للتسعر، مما فيه تسعر الأجور ("لن تدخل اليد العاملة، من أي نوع وفي أي مكان كانت، في الحساب إلا بمعدل

حمسة وعشرين فلساً في اليوم". وضمن هذا للمعنى، تنتمي خطبته إلى أيديولوجية العصر الشعبية بعيداً جداً عن أن تسبق، كما أراد جوريس، اشتراكية "مجتمعية وتعاونية". والفصل السابع، "حول القوت"، يستعيد، في الأساسي منه، "الوسائل البسيطة والسهلة لتثبيت الوفرة". وينادي الفصل الثامن، "حول الإحسان العام"، بتدابير تنتمي إلى ممارسة الصدقة أكثر منها إلى الطوباوية الإنسانية.

وإذا نظرنا إلى مجمل كراس "دواء لكل شيء"، فإن مشاغل لانج السياسية تفوق، بشكل واسع، مشاغله الاقتصادية والاجتماعية. فالتقسيم المفروي هدف سياسي في الأساس: ضمان ممارسة حقيقة الديمقراطية المباشرة (نحس، هنا، تأثير روسو و"العقد الاجتماعي") وليس التوزيع الأفضل للأقوات، كما اقترح جوريس، حتى ولو كان للأسر الماتمة التجمعة حول الأهراء دور اجتماعي واقتصادي. فالأساسي، في "دواء لكل شيء"، هو "صيفة التبادل ذي السيادة". وقد كتب لانج يقول: "هذا الفصل أساسي جداً، وعليه يتوقف كل الخلاص العام". فقد بقي لانج، في صميمه، ديمقراطياً. وكتب جوريس: "إن حقوق الإنسان هي التي أكد لانج، باسمها، في وقت واحد، حتى العمال في الحياة العامة وحققهم السيد في الملكية".

لقد كانت خطة لانج البعيدة عن إعلان أنظمة الاشتراكية الطوباوية تقع في المجال الأيديولوجي العام للعصر. فلم تكن تمس الملكية كافية بالحد من أكثر تجاوزاتها انقضاحاً. وكان يؤكد أولوية الحق في الحياة وينادي، بالتالي، كأخريين من زمانه، "بنظام تأميم عام للأقوات" كما كتب ألماتيز. ولكن، هل يكفي هذا لنحصل من لانج، مع بابوف، "أحد رواد الاشتراكية الحديثة"؟

لقد توقف لانج في الطريق. فنقصه الاجتماعي لم يتجاوز، أبداً، مواصفات العصر. و"دواء لكل شيء" لديه، أهراءات الوفرة، التي

تصورها، دون شك، نوعاً جديداً من الحياة بقدر ما تصوره نمطاً جديداً في التوزيع لم تكن تشكل سوى نسخة مطلقة من "المخازن العامة"، مخازن موريلي التي أصبحت "المخازن المشتركة" لدى بابوف. وقد بذل لانج جهده، في إطار الأيديولوجية الشعبية، لإنضاج نظام متماسك لديمقراطية سياسية واجتماعية. ولم يعض إلى درجة تصور "هذه الإعادة الكلية لصهر النظام الاجتماعي" التي يسندها إليه جوريس. فنظام الشراكة لدى لانج بعيد عن تكوين "البذرة الجلية للفريريرية" ويدعو، بالأحرى، التصعيد الطوباوي لمطامح المرأة.

دوليفيه و"العدالة البدائية"

اتبع الأب دوليفيه (١٧٤٦-١٨٣٠)، كاهن موشان في منطقة إيتامب، بين ١٧٨٩ و١٧٩٣، الدرب نفسه الذي اتبعه الليوني لانج: من نقد الشرط الضريسي للجمعية التأسيسية والليبرالية البورجوازية، من اقتضاء ديمقراطية اجتماعية إلى المطالبة الاجتماعية، في ظل سروف ربيع ١٧٩٢، ثم إلى إعادة وضع حق الملكية موضع مساطة.

كان التفكير النقدي لدوليفيه، في البدء، سياسياً في جوهره. فقد قدم ضمن الحركة الواسعة التي كانت تنوطد في انتظار اجتماع الطبقات العامة، إسهامه: "صوت مواطن حول طريقة تشكيل الطبقات العامة" (١٧٨٩). والرهان واسع: "لا يدور الأمر حول شيء أقل من إعطاء حياة جديدة للهيئة السياسية". إلا أن دوليفيه دس، بعد هذه التمنيات بنجاح الطبقات، في ملاحظة ختامية، "التماساً إلى الطبقات العامة بمنع الفلاء الفاحش للقمح". وقد ناشد الطبقات المقبلة، منبداً، بقوة، بـ "شراهة مالكي هذه المادة الضرورية"، إرغامها على "تزويد السوق بكمية من القمح" وبتحديد سعره "من أجل أن لا يقال، في الأحيال المقبلة، أن الجمهرة كانت عموت جوعاً حين كنتم تشاورون حول

ومسائل عمل الخم". وكان القحط، منذ شتاء ١٧٨٨، يهدد منطقة إيتامب. ولم تكن "رسالة خوري من منطقة إيتامب إلى إخوانه" المكتوبة في ٦ آذار ١٧٨٨ للمطالبة بإلغاء الرهانات لتهنأ، هنا، لو لم يكن يوجد، فيها، تعبير "السعادة المشتركة" الذي جعله عام ١٧٩٣ شعبياً والذي كان يتجاوز تعبير "الخمر المشترك" المستخدم مرتين في "صوت مواطن".

وتوطد تفكير الأب دوليفيه السياسي مع "الأمنية الوطنية أو النظام السياسي الصالح لتنظيم الأمة في كل أقسامها وضمان ممارسة الإنسان حقوقه الاجتماعية" التي تبعتها تمة أولى (عام ١٧٩٠). ثم تمة ثانية (دون تاريخ): وهي نقد قس للتنظيم السياسي الذي صاغته الجمعية التأسيسية وتخطيط أولى لنظام أصيل.

وتشكل "الأمنية القومية" مرآة نقدية لعمل الجمعية التأسيسية التي فالها الهدف الأول الذي كان يجب أن تأخذه على عاتقها، "السعادة المشتركة". فدوليفيه الذي كان قد قرأ سيبس وتامل، فيه، انتقد، مطولاً، تصورات أعضاء الجمعية التأسيسية فيما يتعلق بالحرية والمساواة. فهم لا يتحدثون عن المساواة في الحقوق إلا ليقروا على اللامساواة الطبيعية في الوسائل. وقد أكد دوليفيه قائلاً: "أود، على العكس من ذلك، أن نقيم الحالة الاجتماعية مساواة في الوسائل بحيث يستطيع كل مشترك الوصول إلى الاستمتاع الكامل بالحق الذي هو حقه". الحقوق، الوسائل... "لا أفهم هذا التمييز عندما يكون ما يسمونه وسيلة هو، على وجه الدقة، ما يشكل الحق". ويقع مصدر اللامساواة في الوسائل في التوزيع غير للتساوي للملكية. "من العادل جداً أن يحد كل إنسان يدخل مجتمعاً حصّة من الأرض حرة فيه. ولكن، أين هو الحق الذي يعطيها؟ هل يفكر مشرعونا بتوليده، هل يفكرون في التضييق من الشر القامض الذي يراكم للملكيات أحياناً؟". فما كادت تعلن مبادئ المساواة

حتى هرع إلى انتهاكها من جانب السلطة بنظام اقتراع ضريبي. "يجب الاعتراف بأنه لو أريد إنشاء أرستقراطية الأغنياء، لما كان يمكن إجراء اختيار أفضل للنجاح فيه".

و لم تكن أصالة دوليفيه تقوم، في ذلك التاريخ، على نقد دستور ضريبي ونقد الليبرالية البورجوازية بل، بالأحرى، على فلسفة سياسية كانت لا تزال تبحث عن نفسها. وكان تفكير دوليفيه ينصرف إلى فكرة الطبيعة وليس إلى مدلول حالة الطبيعة. والطبيعة هي، لديه: "فضيلة متجهة لكل شيء". ومنها تأتي فكرة العدالة الطبيعية أو البدائية التي يحملها كل إنسان منقوشة في قلبه، هي وبعض المبادئ غير القابلة للتقدم، المبادئ نفسها التي أتى أعضاء الجمعية التأسيسية على السخيرة منها لأتهم لا يحترمون سوى حقوق الفئ. ألم يكن استخلاص حقوق الإنسان البدائية من مجموعة قوانين الطبيعة، على العكس من ذلك، "أجل مشروع للنهن البشري؟". فالبشر يستطيعون، إذا صرفوا النظر عن "غيرهم الاجتماعية"، أن يدخلوا، أخيراً، مدرسة الطبيعة وأن ينتزعوا منها سرها. وهذا الاهتمام بتطابق مضبوط مع النظام الطبيعي أدى بدوليفيه إلى موقف خضوع ل"غريزة الطبيعة"، وفي الحد الأقصى إلى رفض "المؤسسات البشرية الآثمة". ومن هنا، أيضاً، جاءت مساواتية كاملة قائمة (كما في فلسفة سان جوست السياسية) على تماثل البشر، تماثل حقوقهم وحاجاتهم.

إنه فكر ما زال متردداً، وكما لو كان غير مكتمل. ومع ذلك، فقد كان دوليفيه يتصور، عام ١٧٩٠، الحالة الاجتماعية بوصفها حالة السعادة المشتركة القائمة على مساواة سياسية مضبوطة، وذات أجل اجتماعي أطول. إلا أنه كانت تطرح، حتماً، ما وراء فكرة كيان سياسي متناغم قائم على للمشاركة الفاضلة للجميع، ضمانة السعادة المشتركة، المسألة التي تكون الفضيلة مهددة، إذا لم تحل، بأن تكون مجرد مسكن: مسألة

المساواة في الممتلكات. وقد تصدى لها دوليفيه ضمن الشروط التاريخية
لربيع ١٧٩٢.

ففي يوم السبت الواقع في ٣ آذار ١٧٩٢ قتل سيمونو، عمدة ديتامب،
على أيدي جمهور كان يتهمه بالتواطؤ مع المحتكرين ويطالب بتسعر
الخبوب. وفي الغد، وجه سكان موشان إلى الجمعية التشريعية عريضة
قصيرة ومؤثرة وقع عليها كاهنهم. فلا ينبغي أن يزيد القمح عن "السعر
الذي يحق لنا أن نأكله به". "ويجب أن يسمح لبلديات الأماكن التي
تقوم، فيها، الأسواق بتحديد سعر القمح بشكل يرضى الجميع، وأن
يلزم الفلاحون ببيع قمحهم في السوق وليس سرّاً، في بيوتهم".

كانت خورنية موشان تضم ما يتراوح بين ١٣٥ و ١٤٠ نسمة موزعة
على ٣٤ بيتاً: وهم فلاحية صغيرة مؤلفة من مزارعي الكروم والعمال
المياومين يسيطر عليها "فلاحان"، "ديكا قرية" على رأس استثمارات
كبيرة. وظهت أرححية هذين الآخرين الاجتماعية، بوضوح، من
خلال الوثائق الضريبة: فقد كانا يدفعان، هما الاثنان، في نهاية النظام
القديم، ضريبة قدرها ٨٠٠ ليرة، في حين أن ١٨ مياوماً لم يكونوا
يدفعون سوى ٦٠٠ ليرة. وقد كانت هذه العرولتاريخا الزراعية تجدد، دون
شك، في بقايا الحقوق للشعاعية، بعض التعويض: فوجود قطع مؤلف من
٣٦٠ خروفاً، في موشان، لأربعة وثلاثين بيتاً كان يقتضي المرعى
الجماعي. وظهت المسألة الزراعية، دائماً، من خلال سجلات الضريبة.
ففي حين لم يكبد السكان أن يتصرفوا ملكاً أو استجاراً، بأكثر من ٨٦
أربنتاً، كان المزارعان يزرعان على "شكل مزرعة"، ١٩٢ أربنتاً. وتركز
الأراضي بين أيدي مزارعين وأعمالين يفسر المطلب الأساسي للفلاحية
الصغيرة الذي كتبه دوليفيه في "بحث في العدالة البدائية": تقسيم المزارع.
وكيف كان يمكن لدوليفيه أن لا يعبر، في نهاية المطاف، عن عقليته
جماعته وطموحاتها وهو الذي كان على رأس خورنية ذات دخل سنوي

يلغ ٨٥٠ ليرة كانت تقيمه، ببساطة، الحاجة والذي كان يعيش داخل
جماعة ريفية ذلت تناقضات دقيقة؟

وقد توطد الهياج الاجتماعي الذي كان موجهاً، خاصة، ضد كبار
المزارعين في منطقة بسوس منذ حريف ١٧٩١. وكانت حدة الأزمة تعود،
بصورة أساسية، إلى التضخم النقدي: فقد نذر المال واختبأ القمح على
الرغم من محصول جيد. وعلت الأسواق لأن الفلاحين فضّلوا البيع على
أساس العرض في فنادق خاصة من أجل أن يقبضوا عملة جيدة.
وارتفعت الأسعار. ففي إيتامب بلغ سعر الرغيف الذي يزن تسعة ليرات
٢٣ فلساً، في حين أن أبناء الشعب كانوا يطالبون بتسعموه — ١٨
فلساً. ومنذ ذلك الحين، اندلعت الاضطرابات للعتادة التي بلغت الذروة
بمقتل سيمونو، وكان دهاغاً ثرياً وعمدة لإيتامب، في ٣ آذار، على يد
تجمع فلاحين من القرى المجاورة كانوا يطلبون "خفضاً لسعر الحبوب".

وأبرزت قوة القمع حدة الصراع الاجتماعي. ولم يكن دوليفيه قد
تدخل في المظاهرات كـ بعض زملائه الذين تقدموا صفوها. إلا أنه، على
الأقل، وقف ضد القمع وتجاوز الحدث لي طرح المسألة الحقيقية، مسألة
حق الملكية. فكتب "عريضة أربعين مواطناً من كومونات بلدة إيتامب
وسان سوليبس وفافيمر... المجاورتين لإيتامب" التي أبلغت للعباقبة في ٢٧
نيسان ١٧٩٢، وقدمت إلى الجمعية التشريعية في أول أيار. وقد استبعد
أطروحة للمرامة التي تذكر بأسهل مما ينبغي، فقال: "إن غلاء القمح، إن
الجوع أو الخوف من الجوع، هي المخاضات الوحيدة". ولا شك في أنه
يجب احترام القوانين. "إلا أن هناك اعتباراً له بعض الحق في أنه يلفت
نظركم هو أن قبول ارتفاع سعر المادة الغذائية، مادة الضرورة الأولى،
إلى حد لا يستطيع العامل الفقير، لليام أن ييلفه يعني أنه لا يوجد منها
ما هو من أجله: يعني أن الإنسان الغني، نافعاً كان أم غير نافع، هو،
وحده، صاحب الحق في أن لا يصوم". هل تكفي صلابه سيمونو

الشديدة والمنفرة، لتجمل منه بطلاً، شهيداً للقانون؟ لقد كان، بالأحرى، "بطلاً لتجار القمح لأنه مات ضحية مضارباتهم اللانسانية والأناية".

إن "عريضة الأربعين مواطناً"، وهي نقد للتشريع الليبرالي لتجارة الحبوب وتأكيد التضامن مع عصاة إيتامب، ذات قيمة معادلة لذلك، أيضاً، بأصالة محاكمتها للركيزة على تصور الحق الطبيعي ومركبته الرئيسية، الإنصاف الطبيعي. "مهما يقل أولئك الذين يحتقرون، اليسوم، ممن يسموهم بالرعاع، فإن الطبقة الدنيا من الشعب أقرب، بكثير، إلى فلسفة الحق، وبعبارة أخرى إلى الإنصاف الطبيعي، من كل الطبقات العليا التي لا تفعل خلاف الابتعاد عنه تدريجياً... فالإنسان للمعدم يحس أن العدالة يجب أن تكون عامة من أجل أن تصل إليه". وأفقر الناس هم المعروون الحقيقيون عن حقوق الإنسان: فهم، لأن لا ملكية لهم ولا امتياز، لا يستطيعون أن يعتزوا بغير صفاتهم كبشر. وإذا لم نرجع إلا إلى الحسب الطبيعي القائم على المساواة بين البشر والمساواة بين حاجاتهم، فإنه يتبين لنا، حقاً، أن إحسان المجتمع يجب أن ينعكس، بصورة رئيسية، على الإنسان الذي يؤدي له أكثر الخدمات مشقة وحكومة وأن اليد التي يجب أن يكون لها أكثر نصيب في الطبيعة هي تلك التي تكون أكثر الأيدي عملاً على إخصائها. ومع ذلك، فإن العكس هو الذي يحدث، والكثرة المحرومة منذ الولادة تجرد نفسها محكوماً عليها بأن تتحمل وطأة النهار والحرارة وبأن ترى نفسها، دون انقطاع، على أهبة العوز إلى الخبز الذي هو ثمرة كدحها. وهذه الإساءة ليست، بالتأكيد، إساءة من الطبيعة أبداً، بل هي، حقاً، خطيئة السياسة التي كرمت خطأ كبيراً تستند إليه كل القوانين الاجتماعية.

خطأ كبير: الملكية الخاصة للأرض. لم يكن دوليفيه وموقعو العريضة يستطيعون أن يقاربوا المسألة مواجهة دون أن يجلبوا على أنفسهم الاتهام بالتبشير بالقانون الزراعي. ولكن دوليفيه عارض، بوضوح حق الملكية

بالحق الطبيعي، العدالة القانونية بالعدالة البدائية ثم انصرف، في ملاحظة ملحقه، إلى نقصد ثاقب للتشريع المعمول به وحاول تقديم تبرير نظري للتسرع... "قلبيبدأ بأن تقتنع اقتناعاً حميماً بأنه من العاكس لكل حق طبيعي أن يكون كسالى لم يفعلوا شيئاً ليستحقوا الرخاء الذي يتمتعون به في مأمن من كل نوع من أنواع القحط، وأن يكون الكساح الفقير، العامل الزارع، تحت رحمة كل الطوارئ ويحملان، وحدهما، كل مصائب القحط... إنه لما يثمر النعمة أن لا ينقص الرجل الغني وكل ما يحيط به من ناس وكلاب وحياد شيء، في الكسل، في حين أن من لا يكسب عيشه إلا بالعمل، من بشر وحيوانات، ينهار تحت عبء المشقة والصيام المزوج. فأنا أدعي، أنه لا ينبغي، في هذه الظروف، ترك المادة الغذائية لحرية غير محدودة" تحلم الفقير بهذا الشكل الرديء، بل يجب أن توفر بحيث يحس كل واحد بالكارثة الطبيعية ولا ينهك أحد، خاصة أقل الناس استحقاقاً لذلك. وهكذا فإن تسرع القمح الذي يحتاجون عليه إلى هذا الحد الذي ينظر إليه كموامرة على الحق العام يبدو لي، أناء، في الحالة التي أتحدث عنها، مطلوباً من هذا الحق العام نفسه ضمن حدود التناسب". ويعترض على ذلك باسم حق الملكية المقتبس: "ما هي الفكرة المتكونة عن الملكية، وأعني الملكية العقارية؟ يجب الاعتراف بأن قليل من المحاكمة جرى حتى الآن، وبأن ما قيل ينصب على مدلولات زائفة كثيرة. ويبدو لي أن خوفاً قد استشر من الدخول في هذا الموضوع: فأسدل عليه، بسرعة كبيرة، ستار غامض ومقدس، كما لو كان ذلك لمنع أي فحص له. ولكن على العقل أن لا يعترف بأي مذهب سياسي يأمر باحترام أعمى وخضوع أعمى. فمن المؤكد، دون الرجوع إلى المبادئ الحقيقية التي يمكن للملكية ويجب عليها، بموجبها، أن توجد، أن الذين يسمون ملاكين ليسوا كذلك إلا بالإفادة من القانون. فالأمة هي، وحدها، مالكة أرضها حقاً. إلا أننا إذا افترضنا أنه أمكن للأمة وتوجب

عليها أن تسلّم بالنمط الذي يوحد للملكيات الخاصة ولتأقلها، فهل أمكنها أن تفعل ذلك إلى حد تجردها نفسها من حق السيادة على المنتجات؟ هل أمكنها أن تمنح حقوقاً للملاكين إلى حد لم تترك، معه، شيئاً لمن ليسوا ملاكين، ولا حتى حقوق الطبيعة غير القابلة للإلغاء؟".

وقد ضمن روبسبير "المریضة" في العدد الرابع من جريدته "الدافع عن الدستور". ولم ينشرها كاملة كما يؤكد أ. ماتيز، بل دون الملاحظة الهامة التي رسم، فيها، خوري موشان نقده لملك الأرض الخاص: وهذا حذر ذو دلالة. فروبسبير ندد، بحزم، بالقمع وكشف القناع عن سيمونو "المحرم قبل أن يكون ضحية". ولكنه لم يكن يستطيع السر مع دوليفيه في جهده من أجل عقد اجتماعي جديد. وقد تممحت أزمة شتاء ١٧٩٢ لهذا الأخير باجتياز مرحلة هامة في مسيرته الأيديولوجية من "الأمنية القومية" إلى "البحث في العدالة البدائية". إلا أنه لا يمكن أن ننسى أن مطلب تسعير الحبوب هو الذي كان دوليفيه يربط، به، نقده للملكية.

وتفاقت أزمة الاقتصاد العامة، وخاصة أزمة الأقنوت، في غريف ١٧٩٢ مسببة اضطرابات واسعة كانت متعمرة، لا سيما عند أطراف منطقة البؤس. ففي تشرين الأول ارتفع سعر الليرة من الخبز من ثلاثة فلوس إلى ٥ و ٦ و ٧، بل و ٨ فلوس، في حين لم يكن معظم المياومين يكسب أكثر مما يتراوح بين ٢٠ و ٢٥ فلساً يومياً. وتواجه أنصار حرية التجارة وعصومها على من الكونفسيون. وفي حين كان الجمهوريون ورولان، وزير الداخلية، يتمسكون، بهناد، بسياستهم الليبرالية، صرح سان جوست، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، قاتلاً: "ليس لشعب غمر سعيد وطن أبداً". وربط بين السعادة والحرية ربطاً وثيقاً. وكان روبسبير أكثر وضوحاً، أيضاً، في ٢ كانون الأول حين أخضع حق الملكية لحق الحياة.

وهذه الظروف هي التي كذب دوليفيه، ضمنها، كتابه "بحث في العدالة البدائية لخدمة المبدأ المولد للنظام الاجتماعي الوحيد الذي يستطيع أن يضمن للإنسان كل حقوقه وكل وسائل سعادته". ولما كان لا يريد، في هذا التاريخ "تحدي إنذارات الأرسطراطية للملاكمة للهددة"، فإنه لم ينشر، احتمالاً، "بحته" إلا في أيلول ١٧٩٣. وقد بدأ دوليفيه بالإشارة إلى نسبة المبادئ التي تؤسس المجتمع. العدالة الراسخة؟ عبثاً ما يبحث عنها "في العالم الأخلاقي الذي نسكنه فهي لا توجد، فيه، أبداً، وليس لدينا سوى شبحها الذي يقبل كل الأشكال التي نريده أن يتخذها". فالعدالة، إذن: "يجعلها الأغنياء المالكون تقوم على ما يسمونه ملكياتهم، ويجعلها القراء تقوم على التوزيع الزراعي الذي يرسون إليه. والجانبان على خطأ". فقد كان دوليفيه يحس، إذن، بعد أن استبعد شبح القانون الزراعي، نوعين من الملكيات: الملكية الطبيعية والملكية المدنية.

"لا تمتد الملكية الطبيعية إلى ما وراء شخص كل فرد. إنما الحق في التمتع بنفسه وبقدراته. والملكية المدنية هي تلك التي تولد من حق مشترك وغير محدود أصبح حقاً خاصاً وحصرياً. وعلم حصر حق هذه الملكية الأخيرة ضمن حدودها العادلة هو الذي أصبحت، به، مصلراً لا ينضبط لأنواع الفساد والبلايا للشعوب... فالأرض، منظوراً إليها بصورة عامة، يجب أن ينظر إليها بوصفها مشاع الطبيعة الكبر الذي يكون، فيه، لكل الكائنات الحية، أولاً، حق غير محدد في المنتجات التي يحوي عليها. ولكل نسوع من الحيوانات غريزته التي تقوده: ولدى الإنسان، فوقها، العقل الذي يخلق، به، نظاماً جديداً للأغنياء وهو النظام الاجتماعي: وفي هذا النظام الاجتماعي، يجب أن يتوقف هذا الحق غير المحدد وإلا لما كان يمكن للمجتمع أن يبقى. ولكن لكل فرد، بالمقابل، الحق في أن يجد، فيه، حقه في قسمة المشاع الكبير".

ويجب أن تقيم العدالة الاجتماعية سيادتها على مبدئين راسخين: "الأول

هو أن الأرض للجميع، عامة، وليست لأحد على نحو خاص. والثاني هو أن لكل واحد حقاً حصرياً في نتاج عمله". فلا ينبغي، إذن، لواحد أن يملك أرضاً لخاصته. ويجب أن تكون لكل واحد حرية التصرف بالأرض على هواه. "فلا يمكن، إذن، في نهاية التحليل، أن يكتسب المرء، بالنسبة للأرض، شيئاً غير حق امتلاك مدى الحياة: فلا يمكن، إذن، أن يوجد سوى نوع واحد من الملكية القابلة للنقل هو ملكية المنقولات". وهذا تمييز غريب يصح عن وزن وقائع الزمان الزراعية، ويميز عادي: فنحن نجد في كل رسائل باهوف إلى كوبيه دولوئر، في صيف ١٧٩١، كما في مشروع إعلان حقوق الإنسان، لدى مومورو، في آب من السنة نفسها. فقد كان الفئس العقاري يؤكد أرجحيته غير القابلة للمساواة والتي لا يسائلها أحد. وليس لدى دوليفيه، ككتوين غره من مفكري العصر الاجتماعيين، أية فكرة عن الحركة العامة للاقتصاد. فهو لا يرى شيئاً سوى إنتاج صناعي مجزأ، سوى مجتمع ريفي وحرثي، معاً، من صغار المنتجين المستقلين تبقى، فيه، مساواة نسبية. "سوف تلاحظ، فيه، دون شك، لوينات مختلفة من الرخاء للتفاوت. ولكنه لن ترى، فيه، أبداً، التباينات الغفيرة للنقمة بين البوس والثراء".

وليس هناك سوى خطوة للوصول إلى الطوباوية الروسية للتقدمية... "ستلزمي ملكية صغيرة أزرعها بنفسي ويكفي نتاجها حاجاتي، ومزرل بسيط، ولكنه نظيف ومريح يضم بين أسواره حديقة تنتج خضاراً جيدة وثماراً جيدة... ووسط كل هذا زوجة محترمة وفاضلة تتصرف، بمهارة، بهذه الموارد المزرلية التي سيحمل الناقل منها إلى السوق المجاورة للعودة منها بما ينقص البيت والتي تلد لي أبناء سوف أحبهم". وهذه كومة شاعرية، "حلم جميل يجب رده إلى الخيالات الروائية".

فالواقع يفرض نفسه فعلاً: "أما بالنسبة للوقت الحاضر، فيجب أن لا يدور الأمر إلا حول أدوية مؤقتة كتلك التي يمكن أن يتضمنها الوضع

الحالي للأضياء". فدوليفيه كان يطمعن للملاكين إذن. وكان يطلب حل المزارع، "تقسيم الأراضي بين كل المواطنين الذين لا يملكون منها شيئاً أو الذين ليس لديهم، منها، ما يكفي" بحيث أن أية مزرعة "لا تتجاوز، أبداً، فلاحه محراث" (مساحة أرض قابلة للزراعة بمسدة محراث: أي استثمار صغير). وهذا تقسيم للاستثمارات وليس للملكيات. ولم يكن عراة الأرياف يطلبون شيئاً آخر: وتشهد على ذلك عرائضهم العديدة في السنة الثانية.

وهنا، أيضاً، لا يمكن إلا أن نشير إلى الفاصل بين النقد الاجتماعي، التأكيدات النظرية، والأدوية المقترحة: فقد كان المجال الأيديولوجي يفرض نفسه، بقوة، حتى على أجراء الأشخاص. وبقي الأب دوليفيه، في نهاية المطاف، سجين سياق موشان ومنطقة البوس الاجتماعي. فلا يمكن أن نتحدث، كجوريس، عن ثورة اجتماعية، وأقل من ذلك عن ثورة اقتصادية. فقد كان دوليفيه يرى أن نظام الاستثمارات الصغيرة لن يكون أدنى من نظام الكبيرة. ("هذا التقسيم للمزارع لن يفعل شيئاً سوى فتح مصادر وفرة جديدة"). ولكننا نستطيع مسابرة دوليفيه عندما يلح على المرمى السياسي للتدابير المقترحة. "كم سيكون هذا التدبير وسيلة قوية لنشر حب الجمهورية بين هذا الشعب المنحمر وحميته للدفاع عنها! فعند ذلك، فقط، سيحس بكل قيمتها ويتمامى، حقاً، معها". ولم تكن قد وصلنا إلى هذا الحد. وبقيت الحكومة الثورية نفسها صماء عن مطالب عراة الأرياف وحاذرت، جيداً، من أن تمس بالاستثمار الكبير في مناطق الزراعة الكرى. وسان جوست الذي كان يعرف هذه المسائل جيداً سجل في مفكرته: "عدم التسليم بتوزيع الملكيات، بل توزيع المزارعة". وهذه ملاحظة بسيطة. فهل كان يمكن، والتطور الاقتصادي العام يدفع في اتجاه التركيز، العودة بسلسلة الأزمان إلى الورااء؟

إلا أنه لا يمكن عدم تقدير النقد الاجتماعي في "بحث في العدالة البدائية". وقد صدرت نسخة منه بين أوراق بابوف الذي كان قد سجل اسم بيير دوليفيه كعضو في الجمعية الوطنية التي استدعى للاجتماع بعد الاستيلاء على السلطة.

من الطوباوية اليسى الثورة: بابوف ومؤامرة المتساوين

كان بابوف، أول من تغلب، في الثورة الفرنسية، على التناقض الذي اصطدم به، حتى ذلك الحين، الثوريون المخلصون للقضية الشعبية بين تأكيد حق الحياة والإبقاء على الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية. فقد تجاوز، فكراً وعملاً، زمانه وأكد نفسه بوصفه رائد مجتمع جديد.

يعلن بابوف، كالعراة وكالعاقة، أن هدف المجتمع هو "السعادة المشتركة". فيجب أن تومن الثورة "المساواة في الاستمتاع". ولكن، بما أن الملكية الخاصة تدخل اللامساواة بالضرورة وبما أن القانون الزراعي، أي توزيع الملكيات بالتساوي، لا يستطيع "أن يلدوم سوى يرم"، فإن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى "المساواة الفعلية" هي إلغاء الملكية الخاصة وإقامة "مشاعية الثروات والأعمال". وكان هذا البرنامج المعروف في "بيان المتساوين" الذي نشرته جريدة "عامي الشعب" في ٩ فريمير من السنة الرابعة (٣٠ تشرين الثاني ١٧٩٥) بشكل، بالنسبة لأيديولوجيتي العراة والعاقة المتصفتين، كليهما، بالتمسك بالملكية الخاصة القائمة على العمل الشخصي، تجديداً عميقاً أو، بالأحرى، طفرة مفاجئة: فمشاعية الأعمال والثروات التي نادى بها بابوف كانت أول شكل للأيديولوجية الثورية للمجتمع الجديد مولود من الثورة نفسها. فمع البابوفية، نصبت الشيوعية التي كانت، حتى ذلك الحين، حلماً طوباوياً منظومة أيديولوجية متلاحمة أخيراً. ودخلت مع مؤامرة

للتساوين، تاريخ النضالات الاجتماعية والسياسية.

المسار السياسي لبايوف

كانت التجربة الثورية حاسمة في تطور فكر بايوف. ففي عام ١٧٨٩، كان قد عرض أفكار المساواتية في "خطاب تمهيدي في السجل العقاري الأبدي". وكمناضل، وضعها، الآن، أمام امتحان الواقع. لقد نادى إعلان ١٧٨٩ بالمساواة في الحقوق: وسرعان ما بدا أنها لم تكن سوى "حلم" عندما طرحت، في قلب الثورة، مسألة الأقوات واقتضاء الخبز اليومي. وجمع بايوف بين المطلب الاجتماعي والتأمل الأيديولوجي. ولا تشكل أفكار بايوف الشيوعية، كما أكد أ.ماتيز، "واجهة مضافة"، شيئاً ثانوياً قليل الأهمية بالنسبة لسياسته الحقيقية. فقد شكلت، على العكس من ذلك، المحور الذي رسا عليه بايوف. وهي لم تحرك مؤامرة ١٧٩٦ فقط، بل، أيضاً، نشاطه الثوري بين ١٧٨٩ و١٧٩٤.

كان بايوف كشكيكي بارع، بنوي أن لا يكشف نفسه قبل الأوان. وقد شرح ذلك في رسالته إلى كوبيه دولواز المورخة في ١٠ أيلول ١٧٩١: "أقول ثانية، أيضاً، من جديد، أن هذه ليست المقاصد التي يجب إزاعتها في البداية". ولكن بايوف الذي سلك دروباً متوسطة كان يحتفظ، دائماً، بـ "المهدف للدبر". فمن خلال كل التقلبات الثورية، ظل من أنصار مجتمع "مساواة كاملة". وهذا التعبير المستعمل عام ١٧٨٦-١٧٨٧، يعود فيستعمل، عام ١٧٩١، في رسالته إلى كوبيه، وفي عام ١٧٩٣، في مشروعه "تشريع العراة"، وفي عام ١٧٩٤، في رسالة إلى ابنه ("الرهنة، في الوقت نفسه، على أن الشعب الفرنسي سيقود ثورته حتى الخاتمة السعيدة لنظام المساواة الكاملة هذا"، ه. أبلوفيز من السنة الثانية). وقيادة الثورة نحو هذا المهدف هي المهمة التي أخذها بايوف على عاتقه. ففي نيسان ١٧٩٣، عندما كان متهماً بالتزيف ومطارداً وقلقاً على

أبنائه "الذين لا خبز لديهم"، كان يعزي نفسه قائلاً: "أمل أن أريهم أباً سيشاركه الكون بأسره وتظهر إليه الأمم وكل القرون بوصفه غلص الخنس الشري". ويجب أن نشير إلى هذا الوجه الرسولي من مزاج بابوف. فلم يكن يمكن أن يكتب هذه الأسطر إلا رجل مقتنع اقتناعاً عميقاً بضرورة إعادة كلية للتنظيم الاجتماعي ورسالته التاريخية.

وقد شكل اشتراك بابوف في الحركة الزراعية البيكارديّة، في فترة ١٧٩٠-١٧٩٢، أول تجربة كبيرة له في النضال السوري. وقد صاغ بابوف موسماً أفق نشاط موضوعي بالضرورة، برنامجاً زراعياً متلاحماً كان، دون شك، يلبي مطالب الجماهير الفلاحية. فقد ندد بـ "الإلغاء المزعوم للنظام الإقطاعي"، عن طريق مراسيم ١١-٥ آب ١٧٨٩، وبعناد حتى ١٧٩٢: "إن الإلغاء المزعوم المكرر بهذا القدر في مراسيم الجمعية التأسيسية لم يكن موجوداً إلا في الكلمات، وإن الشيء نفسه قد احتفظ به كاملاً". ولم يكن يقتصر على المطالبة بإلغاء كل الامتيازات دون تعريض، بل كان يطالب، أيضاً، بمصادرة كل الأملاك الإقطاعية ("يجب أن تطرح للبيع، منذ الآن، كل الممتلكات المرتبطة بالامتيازات والإقطاعات" (شباط ١٧٩١) وبوقف بيع أملاك الكهنة وتوزيعها على الفلاحين "المعوزين" على شكل إيجارات طويلة الأجل (أيار ١٧٩٠) وتوزيع أملاك البلدية كحق انتفاع وليس كملكية، وبالقانون الزراعي أعمرأ. وقد أشير إلى عدم وجود سياسة زراعية متماسكة وناحية لدى الروسيين. والأمر كذلك بالنسبة للمسموريين وبمجموعة الحبالين المسماة، عادة، هيرية. وبابوف وحده، باحتكاكه بالوقائع، عرف كيف يتصور برنامجاً كان من شأنه أن يرضي عرا الأرياف. إلا أن بابوف، كمناضل، لم يصبح، بعد، رجل حكم، لم يكن ملزماً، كالروسيين في السنة الثانية، على مراعاة توازن القوى الثورية من أجل صيانة وحدة القوى للمعادنة للأرستقراطية. فالانحياز إلى الفلاحين

الذين لا يملكون أرضاً وللمياومين وصغار المستثمرين كان يهدف بإثارة الفلاحين الملاكين وللزراعين الميسورين. وكان السكان الريفيون في بيكارديا، كما في باقي فرنسا، بعيدين عن التحانس: وهم لم يتحدوا، قط، اتحاداً كاملاً ضد الأرستقراطية.

ومن خلال هذه التقلبات وهذه المعارك الثورية، لم يغفل بابوف عن "المهدف المدبر"، المساواة الكاملة. وقد كتب إلى كوبيه، في ٢٠ آب ١٧٩١ يقول: "من الذي يريد التوقف عند مساواة اسمية. يجب أن لا تكون المساواة إطلاقاً اسم على صفة تافهة، بل يجب أن تتجلى في نتائج عظيمة وإيجابية، بتأثيرات يسهل تقديرها وليس في تجريدات حلمية". وكتب في رسالته للورغة في ١٠ أيلول: "ومن هنا إلزام وضرورة إعطاء القوت لهذه الأغلبية الهائلة من الشعب التي لم يعد لديها قوت على الرغم من إرادتها الطيبة للعمل. القانون الزراعي، المساواة الحقيقية... من أجل هذا سوف نتعم، بالضرورة، المطالبة بأولى حقوق الإنسان، وبالتالي بالمليز المؤمن بصدق للجميع: القانون الزراعي".

إن مرور بابوف بإدارة الأقوات الباريسية في ربيع وصيف ١٧٩٣ والتأمل، أكثر من ذلك، في السياسة الاقتصادية والاجتماعية للحكومة الثورية قد برهنا له على الإمكانية العملية لتوزيع مساواني. وكانت هذه تجربة جديدة طبعت بطابعها مرحلة جديدة نحو "المهدف المدبر" الذي لم ينس أبداً. وهذا التاريخ هو الذي رسم، فيه، بابوف الخطوط الكبرى لـ "تشريع للحرية أو للمساواة الكاملة".

وبعد ٩ ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤)، كان بابوف، لبرهة ما، مناهضاً للروسييرية بنفس: فقد ندد، في كراسه "حول نظام الإفقار"، بالحكومة الثورية (كان بابوف يميل، إذ ذلك، إلى صيغة الديمقراطية المباشرة) وبالإرهاب. إلا أن أضرار التضخم واليأس الشعبي الذي لا يوصف، خلال شتاء السنة الثالثة الرهيبة، (١٧٩٤ - ١٧٩٥)، برهنا له،

متأخرين، على قيمة الحد الأعلى والتسعر والتنظيم والاقتصاد المرجح
وتأثير الإنتاج ولو جزئياً: وبكلمة واحدة، برهنا له على أهمية تجربة
السنة الثانية الاجتماعية مطبقة، خاصة، على الجيش: "كون هذا الحكم
(الإدارة المشتركة) الذي برهنت التجربة على أنه ممكن التطبيق، على
اعتبار أنه المطبق على مليون ومائتي ألف رجل على حيوشنا الإثني عشر
(ما هو ممكن على نطاق صغير ممكن على نطاق كبير)، كون هذا الحكم
هو الوحيد الذي يمكن أن تنجم عنه مساعدة عامة لا تعكر، لا يخالطها
شيء: السعادة للمشاركة، هدف المجتمع".

وشرح بابوف الأمر لجورمان، في ١٠ ترميدور من السنة الثالثة (٢٨ تموز
١٧٩٥)، ودقق في آلية نظامه. وهو ينطلق من نقد للتجارة "القاتلة
والضارية"، ويندد بـ "القانون البربري الذي يملسه رؤوس الأموال".
"فالتجارة، كما عمّاس في هذا المركب من أنواع الزيف والمظالم التي لا
تحصى والتي تشكل حالتنا الاجتماعية الحالية، ليست، إذن، سوى
بمجموع هائل من أكثر التجاوزات إجراماً". وبابوف يقابل بين "الأقلية
التي تسمن" و"الأغلبية المائلة التي تنتج وتعمل فعلياً. يجب أن يكون
الجميع داخل هذه الأغلبية، منجّين ومستهلكين، معاً، هذه النسبة التي
تلي، ضمنها، كل الحاجات، وحيث لا يمان أحد من البؤس ولا من
التعب... يجب أن لا يكون، فيها، لا فوق ولا تحت، لا أول ولا أخير،
ويجب على جهود الشركاء، كما على مقاصدهم، أن تتوارد في اتجاه
الهدف الأعزى الكبير، الازدهار المشترك، منجم الرخاء الفردي الذي لا
ينضب إلى الأبد". وينقل بابوف إلى الأدوية فيعرض، إذ ذاك، كيفية
تنظيم الإنتاج والتوزيع. يجب أن يرتبط كل إنسان "بالروية"، بالصناعة
التي يعرفها... لن توجد، بعد، سلع ولا تجار، لن يكون هناك
سوى: وكلاء توزيع خالصين... "الكل سيعملون، كعملاء إنتاج
وتصنيع، من أجل المخازن المشتركة، وسيرسل كل منهم إليها نتاج

مهمته الفردية عيناً، وسوف يبرد عملاء توزيع لا يعودون يعملون لحسابهم الخاص، بل لحساب الأسرة الكبيرة لكل مواطن، بالتساوي، نصيبه للتنوع من الكتلة الكلية لمتجات كل الرابطة".

وتشكل هذه الرسالة إلى جيرمان، للورعة في ٢٨ تموز ١٧٩٥، ما يشبه أساس النقد الاجتماعي وإعادة البناء الشيوعية اليابوفيين. وقد استعيد الأساسي منه في "بيان للتساوين" الذي نشرته جريدة "عمامي الشعب" في ٩ فريمر من السنة الرابعة (٣٠ تشرين الثاني ١٧٩٥) والذي حددت، فيه، شيوعية بابوف، بدقة، في بضع صفحات حارة. وهو ينطلق من نقد الملكية الخاصة: "منثبت أن المزدرع ليس لأحد، بل للجميع. منثبت أن كل ما سيستولي عليه فرد فوق ما يستطيع أن ينفذه سرقة اجتماعية...". "هل القانون الزراعي هو ما تريدون؟ سوف يهتف ألف صوت لأناس شرفاء صارخاً: كلا! بل أكثر من ذلك، ونحن نعرف الثرية التي لا تقهر والتي سيقابلونا بها. سوف يقال لنا، عن حق، أن القانون الزراعي لا يمكن أن يدوم سوى يوم، وأن اللامساواة سوف تعود إلى الظهور غداة تطبيقه". إن السعادة الاجتماعية تقتضي المساواة الفعلية، وهي ليست حلماء. "الوسيلة الوحيدة لبلوغ ذلك هي إقامة الإدارة المشتركة وإلغاء للملكية الخاصة وربط كل إنسان بالمرهبة، بالصناعة التي يعرفها، وإجباره على أن يوزع ثمرها، عيناً، في المخزن المشترك، وإقامة إدارة توزيع بسيطة، إدارة للأقنات تمسك سحلاً بكل الأفراد وكل الأشياء وتوزع هذه الأخيرة ضمن أشد أنواع اللساواة ضبطاً".

وهكذا سيتربط للمصر ويكون كل شريك مستقلاً عن الظروف السعيدة أو النعيسة. ويجب على للمؤسسات الاجتماعية أن تستزع من كل فرد الأمل في أن يصبح، قط، أغنى أو أفقر أو أكثر محمراً بأثواره من أي من المساوين له". وكان بابوف قد أكد "أن الثرية مسخ حين تكون غير

متساوية، حين تكون الملك المصري لجزء من الرابطة". وهذه مساواتية عميقة لا تغيب عنها الشواغل الأخلاقية: "تأمين الكفاية لكل واحد وسلاطه مهما كانت عديدة، ولكن لا شيء أكثر من الكفاية". وعند ذلك ستختفي كل الجرائم، "الحسد، الغيرة، عدم الاستقرار، الغرور، الخديعة، الازدواجية، وأخيراً كل الرذائل". وتزول، أيضاً، "الحدود القارضة، دودة القلق العام والخاص الذي لدى كل منا، على مصرونا في الغد...". وانتهى البيان بنداء أبوي: "أيها الشعب! استيقظ للأمل... تفتح لرؤية مستقبل سعيد... كل الأمراض بلغت أوجها ولم تعد تستطيع أن تصاقم، لم تعد تستطيع إصلاح ذاتها إلا بانقلاب كلي! فليختلط كل شيء إذن! فلتتشوش كل العناصر وتلتصق وتصلب! فليدخل كل شيء في الفوضى، وليخرج من الفوضى عالم جديد ومتجدد الحيرية!".

ولا تقتصر البابوفية على نصوص ١٧٩٥ هذه التي صاغها بابوف نفسه. ففي الشهور الأخيرة من حياة حريدة "عمامي الشعب" قل اهتمام بابوف بالتأمل النظري لانشغاله بالنشاط السياسي وتنظيم المواجهة. ولذلك يجب التدقيق في تخطيطات بابوف نفسه بنصوص أخرى مثل "تحليل مذهب عمامي الشعب" و"مشروع مرسوم اقتصادي" اللذين كتبهما بروناروتي و"بيان المتساوين" المشهور والمشبوه لسيلفان ماريشال، وبطبيعة الحال تاريخ "مواجهة بابوف من أجل المساواة" الذي نشره بروناروتي، في بروكسيل، عام ١٨٢٨. كان بابوف الأكبر بين مجموعة السنة الرابعة الشيوعية: بطل الفكر والعمل. ولم يمنع ذلك كون البابوفية، كنظام اجتماعي وعملي ثوري، عملاً جماعياً.

لقد وصفت البابوفية، عموماً، على أنها شيوعية للتوزيع والاستهلاك. فالملكية جماعية. ولكن ماذا عن تنظيم العمل؟ إذا تأملنا حملة مسار بابوف الأيديولوجية فإنه يتبين لنا أنه أحس، عام ١٧٨٥-١٧٨٦، في

ضوء بيكارديا التي ولد فيها، ضرورة تنظيم جماعي لعمل الأرض، لشيوعية إنتاج. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أنه لم يعد، أبداً، إلى هذه المسألة الهامة. وجرى الإلحاح على كونها شيوعية زراعية. ولا شك في أن بابوف اهتم بمصير العمال للأجورين دون أن يمكن أن نحدد، بدقة، ما إذا كانت معرفة المسائل الاجتماعية للمشغل البيكاردي هي، حقاً، الشيء أوحث له ببعض الصيغ أم ما إذا كانت حالة العمال الكادحين هي التي أوحث له بها. ولكن الواقعة الكبرى التي هي صعود الإنتاج الصناعي بالتركز الرأسمالي قد فاتته. وإن ولع بابوف بالأشكال الاقتصادية القديمة وغياب أية إشارة، في عمله، إلى قيام مجتمع شيوعي قائم على وفرة المنتجات يفسران لماذا جرى الحديث، بعده، عن تشاؤمية اقتصادية. فليست القاعدة، أبداً، "لكل حسب حاجاته"، ولا "لكل حسب عمله" بل، "لكل حسب الإمكانيات". فالحاجات مقصورة على الضروري: غذاء كاف ومتنوع ولباس متين ومسكن صحي وتعليم ابتدائي و"فن شفاء" متوفر للجميع. فالنافل مستبعد ولكن المستقبل مضمون. ولقد سبق لنا الإلحاح على اهتمامات بابوف الأخلاقية. فقد كان كروسو، يقدر "الكفاف الشريف"، حامي الأخلاق. ولكن ظروف العصر، فرنسا هذه الفلاحية والحرفية في جوهرها ودرجة التركيز الرأسمالي الضعيفة وانعدام أي إنتاج كثيف، كل ذلك مع مزاج بابوف وتجربته الاجتماعية، تفسر كونه قد حمل على تصور الندرة وجمود قوى الإنتاج أكثر من صعودها والوفرة. وهكذا يتحدد، بدقة، أيضاً، مكان البابوفية بين طوباوية القرن الثامن عشر الشيوعية واشتراكية مان سيمون الصناعية.

نحو ممارسة لورينة جليدة

إلا أنه لا يمكن للبابوفية أن تعرف كمنظومة أيديولوجية فقط. فقد

شكلت موامرة للتساوين أول محاولة لإدخال الشيوعية في الواقع الاجتماعي والسياسي.

فخلال شتاء السنة الرابعة (١٧٩٥-١٧٩٦)، وأمام مشهد البؤس المرعب الذي كان ينهك الشعب، وأمام العجز الحكومي، خطر لبابوف الذي سرعان ما حملته شرطة "الإدارة" على التخفي فكرة تدمير بناء الجور هذا بالعرف. وقد جمعت للموامرة، حول أقلية مؤمنة بالشيوعية، أعضاء من نادي الباتيون، وهم يعاقبة سابقون، من أمثال أمار، عضو لجنة السلامة العامة السابق، ودرويه، رجل فارين، ولانديه الذي كان المسؤول عن إدارة الأقنات في لجنة السلامة العامة: وبقي الهدف الأساسي لمؤامرة الرجال سياسياً في جوهره. وفي المقابل فلان بووناروتي، المفروض السابق في لجنة السلامة العامة في كورسيكا، ثم في أونيفليا على بحر يونان والذي بقي روبسيورياً متحمساً، كان صاحب نصيب كبير في إنضاج البرنامج الشيوعي للموامرة وفي تنظيمها السياسي. وفي ١٠ جرمينال من السنة الرابعة (٣٠ آذار ١٧٩٦)، أنشئت لجنة ثورية دخلها، إلى جانب بابوف، أنتونييل وبووناروتي ودارتييه وفيليكس لوبولوتيه وسيلفان ماريشال. وتطورت الدعاية التي أدارها عميل في كل دائرة من دوائر باريس الإثني عشرة. وكانت الفرصة مناسبة، وكان التضخم يواصل تدمره.

ويشير تنظيم للموامرة إلى قطعة مع الطرائق التي اتبعتها، حتى ذلك الحين، الحركة الشعبية: وسجل، أيضاً، في تاريخ للممارسة الثورية، طفرة. فحتى عام ١٧٩٤، كان بابوف، كحملة المناضلين الشيعيين، قد وطد نفسه كنصر للديمقراطية المباشرة. فمنذ نهاية ١٧٨٩، أبدى رينيه حيال النظام التمثيلي والمجالس المنتخبة ("فيتو الشعب إلزامي"). وفي عام ١٧٩٠، دافع عن استقلال للنطاقات البلدية. ولم يكن فكر بابوف أصيلاً، هناك، أبداً: ففسه مع روسو الذي غالباً ما اقتبس من عقده الاجتماعي جلي،

وتوافقه مع الاتجاهات السياسية للمناضلين البارزين واضحة.

وزاد ذلك من حدة التنظيم السري الذي أقامه، بمساعدة بونناروتي ودورتيه خاصة، بالإعجاب. ففي المركز كانت جماعة القيادة، "الإدارة" السرية، المستندة إلى عدد صغير من المناضلين الثوريين المجربين كمعلاء اتصال، مثل ديديه للدوائر الباريسية، وجرمان وغريزيل للحيش. ثم هناك حاشية الأنصار من وطنيين وديمقراطيين بمعنى السنة الثانية ظلوا خارج السر و"المهدف للمدير" ولا يبدو أنهم، جميعاً، شاركوا بالإيمان بالمثل الأعلى الثوري الجديد: مناضلون في القاعدة، مسؤولون عن الدعاية والتجنيد كانوا عملاء دوائر وقطاعات وجيوش. وأخيراً كانت هناك الجماهير الشعبية التي كان الأمر يدور حول تدريبها. كانت موامرة ذات تنظيم ممتاز، ولكن مسألة الصلات الضرورية مع الجماهير بدت وقد حلت بصورة غير موثوقة: فقد كانت التعليمات تنتقل، بسهولة، من القمة إلى القاعدة، ولكن المعلومات من القطاعات إلى العملاء، ومن العملاء إلى "الإدارة" لم تكن تنتقل، أو كانت تنتقل بصورة سيئة. وتعدد المقتضى للآواني لديكتاتور في اتجاه إدارة جماعية مركزة. ولكن تفصل هذه الإدارة مع الجماهير كان يسجل تراجعاً مع الممارسة القطاعية التي تقدم أيام الانتفاضة مثلاً عليها.

وكان الأمر صبيانياً أن يعهد بالأمر، بعد الاستيلاء على السلطة بفضل ثورة منظمة، إلى مجلس منتخب بموجب مبادئ الديمقراطية السياسية، حتى بالافتراء العام. فمن الضروري الإبقاء على ديكتاتورية الأقلية الثورية التي حملتها للموامرة والثورة إلى السلطة كل الوقت الضروري إعادة صهر المجتمع وإقامة المؤسسات الجديدة. وعند ذلك فقط، ستعقب "إدارة الأشياء"، نظام مشاعية الخبوات والأعمال، "حكومة البشر". وانتقلت هذه الفكرة عن طريق بونناروتي الذي دقق في نظريتها، إلى بلاتنكي: فهناك نسب لا يمكن نكرانه بين الممارسة الثورية للبلاتنكية

ومدلولها عن الديكتاتورية وهذه الرجوة من البابوفية والبلانكية التي اغتنت بتجربة كومونة باريس لعام ١٨٧١ هي التي يجب أن تربط بها، احتمالاً، للنهب والممارسة اللينينيين لديكتاتورية البروليتاريا.

وقد انقسمت الإدارة أمام الدعاية البابوفية. فيارلس كان يراوغ، كالعادة، مسaireً المعارضين. وكان روييل يتردد في أن يلعب لعبة الملكية ٧٩٦ بقمع غير شعبي. أما كارنو الذي انتقل، بتصميم، إلى صفوف الرجعية بدافع عافضة استبدادية، فلم يتردد. وفي ٢٧ جرمينال من السنة الرابعة (١٦ نيسان ١٧٩٦)، أصدرت المجالس الحكم بالموت على كل من يتسبب في "النهب وتوزيع للكيانات الخاصة باسم قانون زراعي". إلا أن بابوف توسع في تحريضاته. ولكن فرقة الشرطة التي كانت قد انحازت إلى المؤامرة حلت منذ ١٢ فلوريال (٣٠ نيسان). وعلى الأخص، فضح عميل عسكري لبابوف، غريزيل، للتأمين لكارنو: فساعتقل عملي الشعب وبوناروتي في ٢١ فلوريال (١٠ أيار ١٧٩٦) بوصودرت كل أوراقهما. وفشلت محاولة لاستنهاض الجيش، في معسكر غرونيل، في ليل ٢٣-٢٤ فروكتيدور (٩-١٠ أيلول ١٧٩٦). وكانت هذه المحاولة من صنع رجال من السنة الثانية، من يعاقبة وعرة، أكثر مما هي من صنع بابوفين حقيقيين: فمن بين ٣١ رجلاً معتقلاً في هذه القضية، لم يوجد سوى ستة مشتركين في "عملي الشعب".

ولم تجر محاكمة للتأمين إلا في السنة الخامسة. وكان بارلس، وكذلك سيس، يودان اختزال الملاحقات خوفاً من الرجعية الملكية. وفي ليل ٩-١٠ فروكتيدور (٢٦-٢٧ آب ١٧٩٦)، نقل للتأمين إلى فانلوم في أفضاص مسيحة، في حين كانت زوجاتهم، وبينهن زوجة بابوف وابنة البكر إميل، يتبعن للركب على أقدامهن. وافتتحت المحاكمة، أمام المحكمة العليا، في ٢٦ شباط ١٧٩٧. وقد دامت ثلاثة أشهر. وبعد النطق بحكم الإعدام، في ٧ يريوال من السنة الخامسة (٢٦ أيار ١٧٩٧)،

حاول بابوف ودارنييه الانتحار كأبطال العصر القديم. وقد حملا دامييين إلى المقصلة. وكتب بابوف، في آخر رسالة إلى زوجته وأبنائه، يقول: "اكتبوا إلى أمسي وشقيقاتي. قولوا لمن كيف مت واحتهدوا في إفهام هؤلاء الناس الطيبين أن مثل هذه الميتة بحيدة وغير معدومة الشرف. وداعاً إلى الأبد. أتلغع داخل نوم فاضل". لا يمكن قياس أهمية مؤامرة المتساوين والبابوفية إلا على نطاق القرن التاسع عشر، فهما لا تشكلان، في تاريخ الثورة والإدارة، سوى مجرد حلقة عدلت، دون شك، توازن البرهة السياسي، ولكن ذلك كان دون انعكاس اجتماعي عميق. إلا أن الفكرة الشيوعية تحولت للمرة الأولى، إلى قوة سياسية: ومن هنا أهمية بابوف والبابوفية ومؤامرة المتساوين في تاريخ الاشتراكية. وقد أوصى بابوف فيليكس لويبلوتيه، في رسالته المؤرخة في ٢٦ ميسيلور من السنة الرابعة (١٤ تموز ١٧٩٦) والتي هي وصية سياسية حقيقية، بأن يجمع "كل مشاريعه وملاحظاته والمحاولات الأولى لكتابات ديمقراطية وثورية، وكلها متوافقة مع الهدف الواسع"... "في ذات يوم، عندما يتباطأ الاضطهاد وعندما يتنفس الرجال الطيبون، احتمالاً، بحرية تكفي من أجل إلقاء وردة على قيورنا، عندما سيجري التوصل إلى التفكير، من جديد، في وسائل توفير السعادة التي كنا نقترحها على الجنس البشري، سنستطيع أن نبحث في هذه الأوراق وتقديم لكل تلاميذ المساواة... المجموعة اللطيفة لمختلف اللقاطع التي تحوي على كل ما يسميه فاسدو اليوم أحلامي".

واستجابة لهذه الأمنية نشر بوناروتي، في بروكسيل، عام ١٨٢٨، "تاريخ مؤامرة المتساوين للمساءة مؤامرة بابوف". وقد مارس هذا الكتاب تأثيراً عميقاً على جيل الثلاثينات الثوري. وبفضله، سجلت البابوفية حلقة في نمو الفكر الشيوعي.

القسم الثاني

الاشتراكية الطوباوية في الأزمنة الأولى للعصر

الصناعي

كتب موبيز هيس، عام ١٨٤١، في "الثلاثية الفضلى الأوروبية" يقول: "ثلاثة بلدان تعمل من أجل التحرير النهائي للبشرية: ألمانيا التي أعطت، بالإصلاح الديني، العالم الحرية الروحية، وفرنسا التي أعطته الحرية السياسية بالثورة وإنكلترا التي تنجز عمل التحرير بتقدمها إلى العالم لمساواة الاجتماعية".

ونعرف، أيضاً، تقويم لينين الذي يعد ماركس "الوريث الشرعي لأحسن ما خلقت البشرية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية".

وفي هذين الحكيمين، نجد الفكرة الأساسية نفسها: فما أعطى الاشتراكية في البلدان الثلاثة قوتها الغازية هو قوة الحركة الصناعية بنتائجها الاجتماعية الواسعة في إنكلترا، وتراث الثورة الفرنسية، في فرنسا والقوة المحركة للفكر الفلسفي في ألمانيا.

الفصل الأول

الاشتراكية في إنكلترا عام ١٨٤٨

فرانسوا ميلارد

شروط نمو الاشتراكية في إنكلترا

الصنيع

الأصالة الأولى في الاشتراكية الإنكليزية هي ولادتها وتأصلها في بلد في أوج تنميته. ف منذ ١٨٣٠، يعمل حوالي نصف السكان العاملين في الصناعة أو في التجارة. والأيدولوجية لا تسبق، في إنكلترا، الاقتصاد، بل تترافقه. وهنا، خلافاً للبلدان الأخرى، يكرس أوتائل منظري الاشتراكية أدويتهم إلى عمال يعيشون، كلاً، وسط الآلات، في جر المصانع المدخن، مكدمين في أكواخ المدن الصناعية الجديدة ويسكنهم هاجس تهديد البطالة والأزمات. وتتوجه وعودهم إلى طبقة عاملة إبان معاناتها، بصورة مشخصة، للتجربة التاريخية للرأسمالية. وفي وجه نذيري الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الباردين، المرديسن، القساة الذين يسيطرون على المشهد الثقافي، من آدم سميث إلى النفعيين، من جهة المثفائلين، ومن مالتوس إلى ريكاردو من جهة المثفائلين، وقف الاشتراكيون، باسم العدالة والمساواة، ليعننوا عن أنحلاية جديدة. وفي قلب قلعة الرأسمالية، أكدت قبضة من الرجال، بمناد، حقوق العمل غير القابلة للإبطال وتنبؤوا بانتصارهم القريب والمختوم.

ولكن المحجوم يتم ضد رأسمالية في ذروة الفتوة لم تتوقف ديناميكيتها خلال ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر. وكانت بريطانيا، البلد-المنارة

للتصنيع، آنذاك، تنصف بميوسية النمو وقوة الاغتناء. والوجه الآخر للوحة هو عنف الأزمات وامتداد البؤس. فقد كسبت مجلة "أندره ريفيو"، عام ١٨١٣، معلقة بتعاطف وقلق على "إملاق الطبقة الدنيا"، فقالت: "لم نتبين، قط، في كل تاريخ العالم، ظاهرة شبيهة بتقدم إنكلترا خلال القرن الماضي. ولم يحدث، في أي زمان ومكان، مثل هذا التضاعف في الشراء والترف، ولم تعرف الفنانون هذا القدر من الاختراعات الحرية بالإعجاب، ولم تنسج التجارة، أبداً، مثل هذا الاتساع- ومع ذلك، فقد شهد هذا القرن، نفسه، عدداً من المعززين يتضاعف أربع مرات، في إنكلترا، ليلبخ، اليوم، عشر عدد السكان الكلي. وعلى الرغم من المبالغ الهائلة الواردة من الضريبة أو من المبات الخاصة والمكرمة للمعونة العامة، وعلى الرغم من الحرب التي أحدثت جماعهم من الناس، فإن طمأنينة البلاد مهددة، أبدياً، بضروب عنف جماعهم حاضرة".

ومهما كان الثمن البشري المدفوع، فإن إيقاعات النمو المهرولة تشهد على ضروب نجاح هائلة لاقتصاد السوق. فخلال عقد ١٨٠٠-١٨١٠، زاد الإنتاج الصناعي بمعدل ٢٣ ، وارتفع هذا الرقم إلى ٣٩ بين ١٨١٠ و١٨٢٠، وإلى ٤٧ بين ١٨٢٠ و١٨٣٠، وثبت، فيما بعد، بين ١٨٣٠ و١٨٥٠، على حوالي ٤٠. وانتقل الدخل القومي من ١٩٠ مليون ليرة، عام ١٨٠١، إلى ٥٦٠ مليوناً، عام ١٨٥١، وإلى أكثر من مليار عام ١٩٠١ (بأسعار ثابتة)، أي بتقدم من ١٢ إلى ٥٠ ليرة لكل فرد. ولكن ضروب اللامساواة الصارخة في توزيع هذا الدخل تقدم ذرائع جيدة للاشتراكيين للمساوغة في التنديد بطابعه الفاضح.

البيانات الاجتماعية

أربكت للمكنة، وهي عامل ثوري، علاقات الإنتاج وعلاقات العمل بين أرباب العمل والعمال أنفسهم. فقد فرضت إيقاعاً جديداً للحياة

الاجتماعية. وهذا ما كان أوبن قد أدركه بوضوح وقسوة عندما كتب، عام ١٨١٥، في "ملاحظات حول تأثيرات النظام المشغلي"، بصدد التحولات التي أعطت إنكلترا مثلاً عنها للعالم: "تعميم المشاغل في بلد ما يدخل طابعاً جديداً في السكان، وبما أن هذا الطابع مبني على مبدأ مناف، فتماماً، للسعادة الفردية أو الجماعية، فسوف ينتج، دائماً، أكثر الشرور مدعاة للأسف ما لم تحارب اتجاهاته بتدخل الحكومة التشريعي. لقد بسط النظام المشغلي، فعلاً، سيطرته على الجزر البريطانية إلى حد التسبب في إفساد أساسي لطابع جمهور السكان".

يفرض عمل الصناعة الكبرى الممكن، في قطعة مع الإطار العائلي للصناعة الأهلية القديمة حيث كانت للصناع علاقة شخصية مع المعلم، انضباطاً شديداً ورتيباً. فهو يستبعد أي خيال، أية عفوية. ومن هنا تنشأ، لدى العمال، شعور بفقدان الشخصية والعبودية حتى ولو كان النظام الانتاحي القلم، بساعاته الطويلة وأجوره المنخفضة، بعيداً عن تمثيل السعة والحرية. وتجري الحياة العمالية في إطار جديد: الوسط المديني (في عام ١٨٥١، كان نصف السكان الإنكليز يقيمون في المدن). وأدت المحركات الكثيفة إلى اغترابات زاد في قسوتها كون الأحياء الفقيرة تتراكم، في التجمعات الجديدة، مع انعدام شبه كلي للصحة والتجهيزات الجماعية. وكان الأفراد يمدون أنفسهم، في الإطار الكئيب لمدينة الفحم هذه، متروكين لعزلة مجتمع فردي تسوده منافسة وحشية. والويل للضعفاء: وهذا البدأ ليس خاصاً بإنكلترا، ولكن عنف التصنيع يضاعف تطبيقه. فيصاحب الإملاق المادي بفقدان للثقافة وفقدان للمعنويات لا يثران، فقط، غضب الاشتراكيين المنددين بتقسيم المجتمع إلى طبقتين، أرباب العمل والأجراء، الرأسماليون والبروليتاريون، بل يثران، كذلك، غضب العقول الرقيقة والكريمة، من الشعراء الرومنطيين حتى محافظي إنكلترا الفتية. وأحدهم، دزرائيلي، هو الذي

أطلق، في ميبل، الإدانة العتيدة ضد التقسيم إلى "أمتين".
"لا توجد، في إنكلترا، جماعة أبداً، لا يوجد سوى تجمع... ملكتنا
تحكم أمتين... أمتين ليس بينهما علاقة ولا تعاطف، أمتين تجهل كل
منهما، أيضاً، أعراف الأخرى وأفكارها وعواطفها كما لو كان أفرادها
يتمون إلى كوكبين مختلفين، أمتين مكونتين بتريتين مختلفتين، أمتين
تختلفان في التغذية وتنظمهما قواعد مختلفة، أمتين لا تحكمهما القوانين
نفسها". ويتهى ذرايلي إلى أن هاتين الأمتين هما "الأغنياء والفقراء".

النقد الاجتماعي والطوباويات الاشتراكية

للإفلات من هذا العالم الكيب، ولإعادة خلق نظام عادل مكان نظام
الأممالية اللإنساني، تقترح الاشتراكية مثلها الأعلى، مثل الحرية
والجماعة المتناغمة. وتوزع حلولها المرتبكة والمبهمة، أحياناً، والنضجة
بجراً أحياناً أخرى، على مروحة مذهبية واسعة جداً، ولكننا نستطيع
تمييز اتجاهين رئيسيين: فبعضهم يرفضون، مدفوعين بمول المجتمع الصناعي
الجديد، نتائج المكنة، بالجملة، ويحلمون بعودة مثالية إلى الأرض. وهناك
تبع فضائل الريف والطبيعة، الحيوية في العمال الذين عادوا فأصبحوا
عاملين في الحقول، في إطار القرية والورشة الجماعي. وينتمي إلى هذه
الارتكاسات الماضية واديكالين، مثل كوبيت، كما ينتمي إليها منظرو
الاشتراكية الزراعية. وعلى العكس من ذلك، يبنى اشتراكيون آخرون
موقفاً حديثاً. فهم يقللون التصنيع، بتصميم، ويسعون إلى الحل في توازن
حديد بين رأس المال والعمل وفي التنظيم العقلاني للإنتاج والبادلات.
وفي نظر الطبقات القائدة، كان كل هؤلاء، أنصار الاشتراكية أو
الشيوعية، الشرايط أو التعاون، يدون حالمين مأخوذون بحماسة غير عاقلة
أو بأفكار ثابتة، بل ومتعصبين. ولكن كثيراً من العقول الطيبة المشغوفة
بالإصلاح أو المدفوعة بأراء إنسانية كانت تشاطرهم المآخذ التي كانوا

يسجلونها على المجتمع الرأسمالي. فنقد محي البشر جاء، إذن، ليدعم حاكمة الاشتراكيين. صحيح أن إنجيل الاشتراكية غالباً ما يبقى غائماً. فالأنبياء المدفوعون بفراغ صبرهم يتحولون إلى الطوباوية ويضاعفون من عخططات إعادة التنظيم الاجتماعي الخيالية بقدر ما هي غير قابلة للتطبيق، غمر متردد في الدخول في أدق التفاصيل لوصف جماعات الغد الفردوسية. ولكن الطوباوية تكشف عن كونها ردة مجتمع خاضع لضرورة تغير تكنولوجيا كئيف ومتسارع. فهي تريق بؤس الحاضر عندما يبدو أن التكيف مع الواقع اليومي القاسي أبعد مما ينبغي عن قدرة البشر فيجري اللجوء إلى الإيمان بما لم أفضل.

خصائص نمو الاشتراكية الإنكليزية

انطلاقاً من هذه للمعطيات التقنية والاقتصادية والاجتماعية، جرى نمو الاشتراكية في إنكلترا ضمن بعض الخطوط النوعية:

١. لم يكن أي من المنظرين الاشتراكيين متقفاً، ولم يكن أي منهم عاملاً: فأوين قائد صناعي، وهول طبيب، وتومسون ملاك أراضي، وغراي تاجر جملة، وهودغكسن ضابط بحرية أصبح أستاذاً. ولا نجد بين الاشتراكيين المسيحيين، أبداً، سوى قس وسحامين. ولا يوجد سوى استثناء واحد: براري عامل للطبعة.

٢. كل الاشتراكيين، تقريباً، سعوا إلى الارتباط بتقليد سابق، إلى الاندماج في الماضي القومي، كما تفرع ديمقراطيو جمعية لندن للبراسلة، في نهاية القرن الثامن عشر، بمثال "المسوين" أو، حتى، السكسونيين الأحرار، وكما أعاد الميثاقيون نشر مؤلفات منظري القرن الثامن عشر، غودوين وبين وبابوف، وكما كان السابقون على الاشتراكية، يبحثون لأنفسهم عن أجداد. فقد أراد الرواد أن يبينوا أن الاشتراكية والتحرر العمالي عمدان جلورهما بعيداً، في

الماضي، فاستعانوا بقيمة المثال ووزن التأويل.

٣. بما أن الراديكالية تشكل التقليد الرئيسي للتحرر الديمقراطي، فقد اندست الاشتراكية في هذا التيار على الرغم من التناقضات أو الالتباسات الناجمة عن ذلك. فالجماهير الراديكالية هي التي عبت، منها، فرق الفيجانسات الشعبية الكبيرة سواء أسادت أهداف الديمقراطية السياسية، كما في ١٧٩٢-١٧٩٨ و ١٨١٦-١٨١٩ و ١٨٣١-١٨٣٢، أم تفوقت الشوراغل التعاونية أو النقابية (١٨٢٩-١٨٣٤)، أم، أخيراً، في زمن الميثاقية (١٨٣٦-١٨٤٨). وفضلاً عن ذلك، فالتمييز بين الإصلاح السياسي والإصلاح الاجتماعي أو التباين بين الفردية الراديكالية والرابطة الاشتراكية، إذا فضلنا ذلك، لم يكونا يظهران واضحين ولا بديهين للمعاصرين. فحتى عام ١٨٤٨ (وما بعد ذلك غالباً)، كانت فكرة الديمقراطية السياسية المبنية على حق الاقتراع تشمل مدلول الديمقراطية الاجتماعية المبنية على المساواة ونفي التسلسلات للوجود. ومن أجل ذلك بدأ النضال من أجل حق الاقتراع العام معركة ثورية لصالح الجماهير، في حين كانت الاشتراكية تؤكد، من جهتها، أنها تؤدي إلى الحرية الفردية.

٤. هناك موجب أن نميز، في إنكلترا كما في صواها، بين الاشتراكية كأيديولوجية وبين الاشتراكية كنشاط. فمنذ غودوين وحتى الاشتراكيين المسيحيين، مروراً بسأوين والريكلاردين، جرى نمو الاشتراكية، بصورة رئيسية، على الصعيد النظري. ولكن الاستراتيجية الاشتراكية، كنشاط عمالي، اصطدمت بتردد مزدوج: تردد حول الأهداف وتردد حول التحالفات. فمن جهة أولى، تأرجح الاشتراكيون بين حملات التحريض السياسي (من أجل إصلاح البرلمان، من أجل الاقتراع العام، من أجل التبادل الحر...) والأولوية

المعطاة للتحويل الاجتماعي (عن طريق الرابطة العمالية والنقابية، عن طريق النضال ضد قانون الفقراء ومن أجل تشريع العمل). ومن جهة ثانية، فرضت البنية للثلية للمجتمع الريطاني المركب من الأرستقراطية العقارية والبورجوازية الجديدة ("لوردات" للمشغل والدكان) والطبقة العاملة، فرضت هذه البنية خياراً صعباً على الاشتراكيين. فقد كان ميزان القوى الاجتماعية على صورة كان عليهم، معها، أن يختساروا بين التحالف مع البورجوازيين الراديكاليين- ولكن ذلك تحت طائلة تركهم أنفسهم يحسبون في إطار معركة سياسي في جوهرها- وبين النشاط العمالي المستقل- ولكن ذلك يعني، إذ ذاك، الحكم عليهم بالفشل لانعدام الدعم في الطبقة القائدة. ومن هنا جاءت ضروب الضعف النظرية والعملية في الحركة الاشتراكية خلال القسم الأكبر من القرن التاسع عشر.

غودوين أو "الفوضوية المتصورة"

عمل غودوين (١٧٥٦-١٨٣٦) هو عمل رجل سباق. فقد أرسى، وهو رجل القرن الثامن عشر المشيع بمبادئ عصر الأنوار ومروج لإنجيل العقل، الأسس النظرية لشيوعية فوضوية. وكان تأثره كبيراً بفضل إنجاح مؤلفه الرئيسي "تحقيق حول العدالة السياسية وتأثيرها في الأخلاق والسعادة"، الذي صدر عام ١٧٩٣ وكتب في الجور المسموم الذي ولدته الثورة الفرنسية. فقد عرف الكتاب، سريعاً، على الرغم من حجمه (مجلدان) وإطالاته وسعره المرتفع، بإصدارات طبع: عام ١٧٩٦، وعام ١٧٩٨، ومن جديد، في ذروة الأزمة الليتائية، عام ١٨٤٢. وفضلاً عن ذلك، فإن الكتاب قد أقلت، بفضل سعره، من القمع المضاد لليقراطية، إذ قدر بيت أن كتاباً سعره ثلاثة جنيهات لم يكن قادراً على إفساد كثير من القراء. وقد أمكن أن يقال أن غودوين كان، بالنسبة للمثقفين، ما

كانه توماس بين بالنسبة للطبقات الشعبية: منظر العدالة الاجتماعية، الكاتب الذي يجهد ليحل محل الحالة الحاضرة، حالة الصراعات وضروب العنف والظلم نظاماً إنسانياً وعقلائياً. ومن هنا أعلن عن دروب الاشتراكية وحضر لها- في مرحلتين متعاقبتين: فنشاطه في الأوساط المتنورة وللتقدمة التي أصبح أحد معلمي الفكر لديها، خلال سنوات المياج اليقوي المحمومة (١٧٩٢-١٧٩٨)، أسهم، أولاً، في هز أسس النظام القائم. ثم كان عديدون بين أوائل الاشتراكيين والمثاقين، بعد ١٨١٥، حين بدأت أفكاره في الوصول إلى الأوساط العمالية، الذين انطبعوا بأفكاره وبراهينه.

ووليم غودوين الذي كان ابن قس غير منضبط أصبح، هو نفسه، قسيساً وواعظاً في طائفة صغيرة منشقة. وقد غدا شهيراً فجأة، بنشر "العدالة السياسية"، فاحتل مكانة مركزية في الحياة الثقافية لزمانه. وكان زوجاً لميري وولستونكرافت، إحدى أوائل المنظرات والداعيات في الحركة النسائية، التي نشرت، عام ١٧٩٢، كتابها "الدفاع عن حقوق النساء"، وكان، أيضاً، حياً الشاعر شيلي. والنضال ضد تأملات غودوين هو ما حمل مالتوس على تأليف كتابه الشهير "بحث في السكان"، عام ١٧٩٨. وأسهم غودوين، أيضاً، في النضال من أجل حرية القول ضد تدابير الخنق التي اتخذها بيت. واستمر في كتابة مؤلفات في الفلسفة والأخلاق والسياسة، ولكن نهاية حياته كانت أقل توفيقاً: فقد عاش بعد أن طواه النسيان، حياة كاتب مأجور، تارة، وحياة مكسب معوز، تارة أخرى، وعلى حافة الإفلاس أبداً.

كان مسار غودوين مجرداً، فلسفياً، استنتاجياً. فليست هناك أية دعوة إلى رؤية تاريخية للمجتمع، ولا أي تحقيق عملي، بل إن هناك برهنة تقوم على المبادئ تنجم عنها التأكيدات منطقياً: سواء أكان ذلك للمجتمع الحالي- الذي يجب رفضه-، أم بصدد المجتمع المستقبل- الذي يجب بناؤه.

ويطرح غودوين، عند نقطة الانطلاق، ثلاث مسلمات يبنى عليها كل نظامه. فالإنسان يدو، أولاً، مفصلاً، بكامله، من جانب البيئة والظروف: فبلاياه أو سعاده، فضائله أو رذائله عدده بالشروط المحيطة. فكل شيء يتوقف، إذن، على التنظيم الاجتماعي. ومنذ أبكر سنوات الطفولة، يجري الإفساد عن طريق العالم الخارجي. ومن هنا نجد تأثير كوندريك وتأثير هلفيسوس الأكبر. فلا ينبغي لسوم أي كائن. وما من أحد مسؤول عن أفعاله السيئة. فليس القاتل أكثر ذنباً من اللدبة التي يفرسها في جسد ضحيته. وبالفعل، فإذا كان البشر يتصرفون بصورة لا عقلانية أو غير عادلة، فذلك لأنهم ضحايا مجتمع سيئ الصنع يحولهم عن النور الطبيعي للعقل. وإقامة مجتمع جديد، نظام سياسي عادل، ليست ثورة أخلاقية وثقافية فقط، بل هي، أيضاً، رد الاتجاه الحقيقي، الاتجاه إلى العدالة والكمال. إلا أنه يجب احترام الحرية وتأمينها- وهذه هي النقطة الأساسية الثانية لدى غودوين.

وهو يرى أن كل حكومة، كل قانون، كل دولة سيئة لأنها تعتمد على القسر والخطأ والعنف. وهي لا تستمد قوتها إلا من ضعف البشر. وليس للمجتمع أي حق على الفرد، وليس على هذا الأخير أي واجب حياله. ومهمته هي استخدام قدراته من أجل الرخاء العام. تلك هي الفضيلة، مصدر السعادة. وبدلاً من الأنظمة والإلزامات، يكفي الحس السليم والعقل لترجيح الحكم بصورة مستقيمة. ومثل غودوين الأعلى هو الجماعات الصغيرة المستقلة: أنواع من الروابط القائمة على أساس محلي التي يجري التداول، ضمنها، على نطاق واسع وحيث يحترم كل واحد قانون العقل ويسعى، بالتالي، إلى الإنصاف والخير المشترك. وتعرف العدالة السياسية على أنها "بني مبدأ أخلاق وحقيقة في الممارسة ضمن جماعة". فهي، إذن، ذات مدى عالمي من أجل بحث القوى في البشرية بإجراء نوع من الثورة الثقافية. وهي شكل من أشكال فردية فوضوية

تعلن، ما بعد موت الدولة، من اشتراكية عفوية، اشتراكية مجموعات صغيرة نورثا للمناقشات للمشركة.

ولكن هناك شرطاً ثالثاً يجب تحقيقه: تدمير الملكية. ذلك أن الملكية، وهي مصدر لامساواة وأنانية وانحلال، تمنع كل عدالة سياسية. فبعضهم يعيش في الترف والذليلة، في حين يعاني الآخرون، ضحايا التوزيع غير العادل للثروات، من الحرمانات والمهانات. والفقير المدمر للعقل والأخلاق يحول البشر إلى عبيد. فالغاء الملكية (يدور الأمر، بالنسبة لغودوين، حول حذف الملكية الخاصة أكثر مما يدور حول إهدائها لمملكة جماعية) هو، إذن، الشرط الأول لكل إحياء. "إذا سادت العدالة رجحت المساواة. ويصبح العمل سهلاً بانخاذه مظهر استرخاء لطيف ونشاط دون جهد... وسيكون لدى كل واحد الوقت لتنمية مشاعر الصداقة وعبة البشر وتطوير قدراته في اتجاه التقدم الثقافي... وسيكون التقدم الأخلاقي في حجم التقدم الثقافي. وسوف تزول الرذائل التي لا تنفصل عن النظام الحالي للملكية في مجتمع يتقاسم الجميع، فيه، بالتساوي، هبات الطبيعة. ولن يعود هناك وجود لدناعات الأنانية".

إن غودوين العميق التفاضل، على صورة القرن الثامن عشر، والمقتنع بقابلية البشرية غير المحدودة للكمال بمنح العقل ثقة لا حدود لها. فهذا الأبحر يوجه نحو الفضيلة ويبلغ درجة من القوة تكفي للتغلب على الخطأ. وعندما يرد الإنسان إلى ميوله الطبيعية وينتزع من انحلال مجتمع غير عادل ومضطهد، فإنه سيكون لديه وعي واضح لواجباته. وسوف يختار، تلقائياً، درب الخير. وبالفعل، فهو لا يستسلم للجهل إلا عن جهل. ويصف غودوين، في روايته "مغامرات كاليب وويليام" (١٧٩٤) التي بلغت شهرة كبيرة وترجمت فوراً إلى الفرنسية، قاطع طريق شريفاً لم يدفع إلى الجريمة إلا من جانب مجتمع رذيل شوهت تنظيمه للملكية الفردية. وعلى العكس من ذلك، فإن كل ميول البطل الطيبة تناضل،

عفوياً، ضد حبس الأغنياء.

فمعرفة الخير تعني الرغبة فيه. الأنوار والمعرفة هي مفتاح التقدم. والدرب مرسوم نحو عالم الشعراء الرومنطيين الشباب، وودسورث وكولريدج وشيلي صاحب "برومينوس محرراً". وغودوين يشير بهذا المذهب كالجبل الجديد. وهو يعلن، وقد انطبع بالتعليم اللاهوتي منذ طفولته، الخسر السعيد بحماسة واعظ كالفان اتخذ العقل، لديه، مكان الله، واتخذت الحتمية الموسيولوجية مكان القدر، والشيوعية المساواتية مكان مملكة السماء.

إلا أن غودوين لا يتصور للوصول بهذه الأخلاقية الفوضوية إلى الانتصار، إلا طريقاً سلمية. فعلى العقل أن يستعمل سلطته للإقناع بحاسن مثل هذا النظام. فغودوين يرفض، إذن، العنف كأداة تحويل للمجتمع: فلا ثورة ولا قتل للطاغية، بل التوجه إلى الضمير والحقيقة والنور. فالإنسان كائن عاقل. ومنذ أن يتعرف إلى الحقيقة يوفق سلوكه مع قناعاته. وعند ذلك، يسهم كل واحد، عفوياً، في رخاء الجميع ويطيح العدالة. ومن وجهة النظر هذه، ليس للإنسان حقوق، أبداً، بل عليه واجبات. فالمنهج الملح في الطلب والمتكشف يكشف عن جوهره الطهراني. فلن يكون هناك موجب "لا لامتشاق سيف ولا لرفع إصبع" شريطة أن يتم بلوغ "حالة تقدم ثقافي كبير" بفضل "استنارة عامة. فلا يمكن أن يحلم المرء بشورة أكثر سلمية.

وفوق ذلك، فإن الدعوة إلى القوة سوف تعني إعادة إدخال القسر الذي لا يريده غودوين، بأي ثمن، باسم الحرية الفردية. وكما أذان كل حكومة بالظلم، سواء أكانت ملكية أم أرستقراطية أم ديمقراطية، فهو يندد بالزواج بوصفه مأساً مجرمة كائنين ومصدر خداع وبؤس، "نظام تدليس": ذلك لأنه، من جهة أولى، "قانون، وأمسوا القوانين"، و"مسألة ملكية، وأمسوا كل الملكيات" من جهة ثانية. ولن يمر أي ثوري

اشتراكي من القرن التاسع عشر عن رأيه ضد المؤسسات الأسرية بتعابير أعنف من تعابير غودوين.

إن فرضية غودوين المتصورة، وهي ممثلة فردية متمسكة، بعنف وسذاجة، بحرية مطلقة في الوقت نفسه الذي تعلن، فيه، عن عدة تيارات من الاشتراكية الحديثة، تبقى، قبل كل شيء، مذهباً سياسياً وأخلاقياً. وغودوين الذي لم يكن عالماً اقتصاد ولا سكان لا يهتم، أبداً، بمسائل العمل والإنتاج والمبادلات، ولا بالعلاقة بين السكان والأقوات. وهو يدين، باسم تشفط طهراني، الترف المولود للرفيلة: فمثل الاعتدال الأعلى يناسب، بأفضل صورة، عالماً رعوياً أكثر مما يناسب عالماً صناعياً حديثاً. وغودوين يجمع بين المثالية والطوباوية، وسط الغليان الذي أثارته أحداث فرنسا الثورية، فيتخيل عالماً جديداً ومتناغماً ينتصر، فيه، الحب المشترك والإرادة الطيبة الفطريتان لدى الإنسان. وهو يدعو، ضد النظام الحاضر، إلى نموذج مجتمع مستقر وكامل يجب أن يتطور التاريخ في اتجاهه كالمزج كان نحو نقطة توازنه النهائية. وأمام الكتاب الذي يعلن عن إحياء البشرية، يجعل الشاب وودسوورث من نفسه صدى حماسة جيله: "إن هزة عميقة قد زعزعت الآراء القديمة. وكل العقول أحست بسلطانها. وعقلي، أنا، خرج منها محرراً ومشحوناً".

إن هذا المزيج من أيديولوجية القرن الثامن عشر والومضات الملعنة عن عهد جديد لم يحد من تأثير غودوين، بل أسهم في شهرته. فأفكار غودوين التي انتشرت انتشاراً واسعاً وسلطت، بل وخففت، أسهمت في إنضاج خلفية مشتركة أيديولوجية وعاطفية تقضى منها الاشتراكيون الإنكليز في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

الديمقراطية المتقدمة والاشتراكية الزراعية

الراديكاليون الإنكليز والثورة الفرنسية

منذ فترة ١٨٦٨-١٨٧٠، بدأت، في إنكلترا، حركة راديكالية قوية. وقد انتشرت بين الناس المدينين البسطاء في لندن ومدن الشمال الصناعية واسكتلندا وكانت تدعمها، وغالباً ما تقودها، عناصر من الطبقة الوسطى، من المثقفين وأعضاء مهن ليبرالية. وقد أعطت الثورة الفرنسية نفساً جديداً لهذا التحرك الديمقراطي الذي كانت أهدافه سياسية على الخصوص (إصلاح البرلمان، حق الاقتراع، النضال ضد السلطة الملكية). وليس معنى ذلك، كما قيل أكثر مما ينبغي، أن الديمقراطيين الإنكليز أرادوا أن ينسخوا أحداث فرنسا: فلم تكن العقوبة البارية، بالنسبة إليهم، نتاجاً للتصدير. فضلاً عن ذلك، فإن أكثر الأوساط الإنكليزية التي مستها الأحداث في بداية الثورة، الأوساط التي تشغف أو تحمس، كانت الطبقات القائدة. ولم تنتقل عدوى الثورة إلى راديكاليي الأحياء الشعبية، بلورهم، إلا اعتباراً من عام ١٧٩٢.

ولكن الأيديولوجية بعيدة عن تبني الأفكار أو اللغة الرائجة ما وراء المانش، لدى العراة، بل تمسك جذورها إلى أبعد ماض قومي. فيبدو أنه قد حانت برهة إعادة الحريات التقليدية للشعب الإنكليزي وغرس شجرة الحرية: إنهم يريدون الإطاحة بالطغيان الذي أقامه الأجنبي- الملوك النورمانديون- للعودة إلى شرط للمواطنين الأحرار الذي كان يتصف به المجتمع السكسوي القديم. ويدور الأمر حول استعادة المساواة، ضد سلطات الأرستقراطية والمغتصبين الإقطاعيين، كما كانت تسود قبيل ١٠٦٦، في مجتمع كانت تسوده الملكية الجماعية للأرض. ولا ينبغي، على هذا الدرب، سوى اقتضاء آثار رواد التحرر الديمقراطي في زمن الميثاق الكبير وآثار ثورة ١٣٨١ وللسوين وثورة ١٦٨٨. تلك هي

إعادة تفسير التاريخ القومي التي كانت مقبولة، بصورة شائعة، لدى الراديكاليين للتقدمين. وهي ميثولوجيا مقدسة ستبقى خلال نصف قرن. ولكن، هاهي الفرصة تسنح لإضافة حلقة جديدة إلى هذه الحركة الديمقراطية الواسعة. وليس ذلك، أبداً، عن طريق تقليد العقيدة، بل بالإفادة من الظرف المناسب الذي خلقته الموجة الثورية وبليلة الأغنياء لضمان انتصار الحرية والعقل والعدالة طبقاً للتقليد الإنكليزي الحقيقي.

وانزلق بعضهم من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية. ألا يقوم النضال من أجل المساواة، عندما يعاد وضع المجتمع موضع المساءلة، على تغيير الملكية وتوزيع الملاك؟ وبقدر ما زادت الحركة تطرفاً، وقد تطرفت بفعل قمع بيت القاسي، اكتسبت اتجاهاً اجتماعياً. إلا أنها لم تكن تتضمن، وهي الصادرة عن رجال مشغولين، قبل كل شيء، بالإصلاح السياسي، لا تحليلاً ولا نقداً للمجتمع الصناعي الجديد الذي كان في طريقه إلى التكون تحت أبصارهم. وبقي أفقهم أفق إنكلترا الريفية. وقادهم تقاضهم للتغذية من الإنجيل ومن بونيان، للاستلهم من مثالي جون بول والسورين إلى ترجيح مسألة ملكية الأرض. ومن هنا جاء، لدى أكثر العناصر تقدماً، لدى الذين يتقنون بأشد الجراءة الملكية الخاصة، طموح مساواني ومشاعي يعبر عن نفسه في اشتراكية زراعية تتصف بالحنين والدوغماتية معاً. ولكن بعض المناضلين حاولوا إعطاء ما بقي في الحالة النظرية لدى سينس وأوجلفي وبين عتوى عملياً. وللاتقال من الأيديولوجية إلى العمل، تصرفوا عن طريق جمعيات صغيرة متفاوتة السرية تطابق غوها مع فترتي التحرك الراديكالي الكثيف: ١٧٩٢-١٧٩٨ حول جمعية لندن للمراسلة و١٨١٥-١٨١٩ حول عبي البشر السبنسيين.

مسينس

كشف توماس مسينس (١٧٥٠-١٨١٤)، وهو معلم ومرب، عن نفسه في رسالة إلى جمعية نيو كامبل الفلسفية التي سرعان ما طرد منها. وقد طبع هذه الرسالة ونشرها تحت عنوان "حقوق الإنسان الحقيقية". وقد أقام في لندن منذ عام ١٧٩٢ وعاش، فيها، حياة داعية ومحرض، وهو ما استحق عليه السجن عدة مرات، وكان عقلاً بسيطاً وشريفاً مشبعاً بلهجات ساذجة، إلى حد ما، بقدم عالم أفضل. وكان يبيع منشوراته في الشارع ويعرف بأفكاره عن طريق لافتات وملصقات ولوحات وكراريس وكتب (وخاصة "خمس الحرية الجنوبية" عام ١٧٩٦، و"مرجع المجتمع إلى حائسه الطبيعة" عام ١٨٠١).

وقد أراد مسينس دفع حقوق الإنسان حتى تتجنبها المنطقية: "يجب عدم الاقتصاد على تدمير السلطة الشخصية والوراثية، بل يجب تدمير علته التي هي ملكية الأرض الخاصة". ومن أجل ذلك، اقترح خطة إصلاح جذري للمجتمع. فملكية الأرض الممنعة تعاد إلى ما بين أيدي الكومونات. وهذه الأخيرة توزع الأراضي على المزارعين الذين يدفعون لها، مقابل ذلك، مزارعة. وسوف يمكن حتى إعادة توزيع فائض المداخيل البلدية على المواطنين. وهكذا نحترم المساواة الطبيعية: فيشهد كل واحد ضمان حق فعلي له في نصيب من الثروات التي يملكها المجتمع، أي قطعة أرض مما آل إلى الكومونة ونسبة من المداخيل البلدية. وتلقى الضرائب على اعتبار أن نتاج المزارعة يوفر نفقات الحكومة. وفوق ذلك، فإن الدولة تختزل إلى اتحاد الكومونات فضفاض إلى درجة كافية. وهذا النظام، وهو نوع من جمهورية ديمقراطية قائمة على العقل والعدالة ومستندة إلى ازدهار المواطنين، يقع في منتصف الطريق بين الشيوعية

والفردية أو كما يقول سبنس، الدرجة للتوسط بين "يوتوبيا" مور و"أوسيانا" هارينغتون.

وموجب الحق الطبيعي الذي يستلزم المساواة بين الجنسين، تكون للنساء الحقوق نفسها التي للرجال، لا سيما بالنسبة للاقتراع (اقتراع النساء) والحب (إلغاء القوانين التي تحلل الولادات غير الشرعية بالعار). والزرعة النسائية المساواتية تكلل، كما لدى غودوين، الشيوعية الفوضوية. ولكن سبنس، خلافاً لغودوين، يلقي بنفسه، بتصميم، في المعركة السياسية ويربط اسمه بإحدى الجماعات الثورية الرئيسية "محبو البشر السبنسيون". وحتى لو لم يحضر، هو نفسه، عصياناً، فقد آمن، طيلة حياته، بفضائل السرية، للطابع السرية، النشرات المغفلة، الأندية الموهمة في اللاهسي الليلية. والواقع هو أن تأثيره توطد في بضع مدن فقط.

أوجيلفي

نشر وليسم أوجيلفي (١٧٣٦-١٨١٣)، أستاذ الآداب الكلاسيكية في جامعة أبردين والمشفوف بالزراعة، عام ١٧٨١، كتاباً أغفل اسم مولفه هو "بحث في حق الملكية". ولما كان مقتنعاً بأن بسوس الطبقات الكادحة وجهلها ناهمان عن نظام الملكية العقارية، فقد ندد بملك أقلية للأراضي. فمثل هذا الاحتكار الذي امتد "خلال قرون من بسعادة البشرية وأعاقها أكثر بكثير من طغيان الملوك ودجل الكهنة ومماحكات رجال القانون، كلها معاً". فكل كائن بشري يملك حقاً لا يستلج بحصة من الأرض مساوية لحصص الآخرين. وهذا هو أول مبدأ للقانون الطبيعي، وعلى الدولة فرض احترامه. إلا أنه يجب، في الوقت نفسه، حسيان حساب للعمل والتحسينات التي أدخلها المزارع على الأرض لا سيما أن ذلك هو شرط زراعة مزدهرة. فتميز لوك ("الله أعطى الأرض مشتركة لكل الناس") يتحد بتلميذ الفيزيوقراطيين (الزراعة، مصدر

الثروة، يجب أن تشجع بدلاً من المشغل. وأوجيلفي لا يتوصل، في محاولاته للتوفيق بين المساواة والعمل، على الصعيد العملي، إلا إلى اقتراحات متدلية جداً. ولكنه في مهاجمته للملكية، مرادف السرقة والنهب، وفي ترحيمه توزيعاً جديداً للأرض ومتحافها، ينادي بنظام اجتماعي جديد. وصفة القلم في هذه الاشتراكية الزراعية لن تمنع المثاقين، في حينهم للوثور إلى الحضارة الرفيعة، من الانتماء إلى أوجيلفي، تماماً مثل بعض السبنسيين والمسيون.

توماس بين

ينتمي بين (١٧٣٧-١٨٠٩)، بحكم حياته كصحفي ومعرض، خاصة، إلى الحركة ذات الإلهام الفردي واليعقوبي للثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. ولكنه، بامتداده بتأملاته النظرية إلى مسألة الملكية، غرس بعض الشواخص قبل الاشتراكية. وقد حظي، وهو أكثر اعتدالاً من سبنس وحقن من أوجيلفي، على العكس من غودوين، بمصادقة شعبية عظيمة. ولا يعول بين، من أجل ضمان احترام حقوق الإنسان، وهو أساس عقيدته السياسية، على إصلاح الدولة وإقامة نظام تمثيلي فقط. فهو، على أثر لوك، يضمن حقوق الإنسان حق الملكية. وهكذا يميز بين الأشكال الشرعية والأشكال غير الشرعية للملكية: فإذا أصبحت هذه الأخيرة احتكراً، فيجب إصلاحها. ويقترح بين، في "حقوق الإنسان" (١٧٩٢)، وخاصة في "العدالة الزراعية" (١٧٩٦)، خطته من أجل مجتمع مرتب بصورة ديمقراطية. وهو يعمل من نفسه المدافع عن إعادة توزيع المداخل بواسطة الضريبة ونظام معاشات تدفعها الدولة للمسنين. وحول مسألة الأرض، فيما أن لكل واحد حقاً طبيعياً في حصة من الأرض مساوية لحصص الآخرين، فإن بين يريد، دون أن يلغى الملكية الخاصة، فرض ضريبة على كل ملكية عقارية. وسوف يستخدم نتاج

هذه الضريبة في التعويض عن الضرر الذي يصيب كل مواطن محروم من رأس مال وفي دفع ريع سنوي اعتباراً من سن الخمسين. وهكذا يضع بين نفسه بين رواد "دولة الرفاه" والأيدولوجية العمالية.

وقوى من انتشار بين قراءة بعض الأيدولوجيين الفرنسيين: وكان في الصف الأول، منهم، فولني الذي يقيم كتابه "الخرائب" الذي نشر في طبعة رخيصة وبأسلوب أكثر تطرفاً بكثير في الترجمة الإنكليزية منه في الأصل الفرنسي مميّزاً بين العمال النافعين وغير النافعين (رجال الحاشية، الكهنة، المسكرون، المضاربون والوسطاء). وهكذا يعطي فولني الشعبية للفكرة التي غدت، فيما بعد، مألوفاً لدى المنظرين الاشتراكيين، فكرة المقابلة بين الطبقات للنتيجة وأقلية الكسالى ذات الامتيازات.

جمعية لندن للمراسلة

أنطت جمعية لندن للمراسلة وهي جمعية دعابة وتحريض ديمقراطي أنشئت في آذار ١٧٩٢، الصفة الشعبية لراديكالية مساواتية من غودج متقدم وكانت حاضنة للنضالين العماليين، وذلك دون أن تنادي بمبادئ اشتراكية حقاً. والواقع أن هذه كانت أول محاولة نشاط سياسي مستقل للعالم العمالي. وسرعان ما حظيت بدعم المثقفين الديمقراطيين. وقد بذلت جهودها لعقد صلات مع الكونغرسيون في باريس، ولكن خطتها في الإصلاح السياسي والاجتماعي يقع، خاصة، في تراث ويلكيز وكارتررايت. وهذه الراديكالية تستند إلى فئات الناس اللندنيين البسطاء فنجد، فيها، حرفيين وأصحاب دكاكين وعمال طباعة ومياومين، من جهة، ومعلمين وأطباء وأرباب عمل صغير وقسماً غير منضبطين، وكذلك جنوداً وبحارة وموردي بضائع... من الجهة الأخرى. فقد كانت مغرماً حقيقياً للأفكار والتكليف.

وكان على رأسها رجال شجعان خرجوا جميعهم، من الوسط الشعبي:

توماس هاردي (١٧٥٢-١٨٣٢)، وكان صانع أحذية اسكتلندياً، وخاصة جون تيلوول (١٧٦٤-١٨٣٤)، دماغ المنظمة. وكان تيلوول الذي كان ابن تاجر خردوات وأصبح صحفياً وشاعراً معاً، خطيباً موهوباً يضاعف المحاضرات والاجتماعات العامة والنداءات. وكان يلح، أكثر من الآخرين، على القضايا الاقتصادية والاجتماعية. وقد أعاد، دون كلل، التأكيد على حق العمال في حياة كريمة وحق كل واحد بالرعاية والراحة وأوقات الفراغ، بل وعلى "الحق في نصيب من الثروة المنتجة بصورة مناسبة مع ربح رب العمل". وقد كان لهذه الضروب من المناداة بالعدالة الاجتماعية المزر كشنة بأقوال ثأرية ضد الرأسماليين وأصحاب الاحتكارات صدى واسع بين الحرفيين وعمال العاصمة المؤهلين. ولكن تيلوول رفض فكرة تأمين الأرض الطوباوية في نظره. وكان، كسبائير أعضاء جمعية لندن للمراسلة، يؤيد نظام منتجين صغار وتجار صغار مستقلين يكون، فيه، دور الدولة هو ضمان حماية عمل العمال والمباومين. وقد بقيت هذه العنقودية، على الرغم من بلاغتها المحرقة، على هوامش الاشتراكية.

وقد اصطدمت جمعية لندن للمراسلة، في نشاطها الثوري، بعقبتين داخليتين، دون الحديث، في الخارج، عن القمع الحكومي الذي أنزل بالمناضلين. فالقادة الذين كانوا أسرى لفضهم لم يعرفوا، أولاً، مقاومة الفصاحة ولا التشدد للمسرحي. ففي عصر على هذا القدر من التحسس بالخطابات، غالباً ما غرق تمريضهم في اللفظية. ولم يكن القول متبوعاً بالعمل أبداً. ولذلك، تضاعفت الإحباطات في القاعدة. ومن جهة أخرى، ما الوسيلة التي ينبغي اللجوء إليها ضد القمع؟ إن الرؤساء لم يعرفوا، قط، الاختيار بين الشرعية والعنف، مما كالمثاقين الذين انحرفوا، فيما بعد، إلى المناظرة بين "القوة الطبيعية" و"القوة المعنوية". وأكثر القادة تبصراً سرعان ما فهموا، إذ رفضوا الإصلاحية (أو

"التدرجية"، أن البديل الثوري، أمام سلطة مصممة وكلية القسوة، منذور، بلوره، للفشل.

محبو البشر السبنسيون

في عام ١٨١٢، أسس توماس بين، مع بعض أنصاره، مجموعة تحريض عمالي، جمعية محبي البشر السبنسين، أول منظمة اشتراكية، حقاً، في بريطانيا، على حد قول ج.د. هـ. كول. ولم تكن، في البداية، سوى مجموعة صغيرة منظمة على غلط جمعية لندن للمراسلة وموزعة على شعب تضم الواحدة منها حوالي عشرة أعضاء. ولكن السبنسين اكتسبوا أهمية بفضل أزمة ١٨١٦ الاقتصادية والاجتماعية. ومن الصعب، نظراً لتسلل مرشدي البوليس والاستغزازين إلى داخل الحركة، تقدير تأثيرها وتشعباتها. فمن أجل تخويف الرأي العام وتسهيل تدابير القمع بالتدريج بمؤامرة واسعة، نزعّت الحكومة إلى المبالغة في تقدير نشاط السبنسين. ولأسباب معاكسة تماماً، ضخم هؤلاء الآخرون، بحجالة، أعدادهم. إلا أنه سيكون من قبيل الخطأ التقليل من مدى وقائية هذه المجموعات الثورية الصغيرة الثرثرة والمقاتلة، معاً، بذريعة الإفلات من مناورات التضليل المتبادلة هذه.

وكان من أشهر الأعضاء، إلى جانب الدباغ بريستون والطبيب واتسون، توماس إيفانز وأرثر نيستلرود. وقد أصبح توماس إيفانز، وهو برادعي تلقى تأهيله السياسي في جمعية لندن للمراسلة، الناطق بلسان الحركة بعد وفاة سبنس. وقد نشر، عام ١٨١٦، كراساً بعنوان "السياسة المسيحية" يدعم فيه، مبدأ ثورة في حق الملكية: فيجب أن ترد للشعب الأرض والمناجم والمنازل وضمان إدارة جماعية لهذه الممتلكات. وسوف يتجسم عن ذلك نمو في الاستهلاك سيخفف الإنتاج الصناعي ويزيل البؤس المديني. وفي عام ١٨٤٧، وصف كرملن آخر للمستعمرة الشيوعية في

بنسلفانيا، وهي المستعمرة نفسها التي ستكون نقطة انطلاق لتحريرة "نيو هارموني" الأوينية. وإلى جانب إيفانز المتأمل، كان يناضل تيسنلورد المحرض، المتآمر. وإليه تعود، حقاً، إلى حد بعيد، المحاولتان الثورتان، حقاً، اللتان قام بهما السبنسيون: تجمعات سبا فيلدر الشعبية، في لندن، في تشرين الثاني- كانون الأول ١٨١٦ التي أدت إلى اقام تيسنلورد وبريستون وواتسون بالخيانة العظمى وإلى القانون الذي أقره البرلمان عام ١٨١٧ والذي يمنع كل الأندية والجماعات السبنسية، ثم كانت هناك مؤامرة كاتو ستريت عام ١٨١٩: وكان هدفها اغتيال أعضاء الحكومة أثناء اجتماع مجلس الوزراء والإفادة من الارتباك للاستيلاء على السلطة. وقد اعتقل تيسنلورد الذي خانته أحد المرشدين وحوكم وشق، عام ١٨٢٠، مع أربعة من رفاقه. وعند ذلك توقف التحريض لبضع سنوات.

ويقع السبنسيون، كأسلافهم الراديكاليين والبعاقبة، في منتصف الطريق بين العمل الدستوري والعمل الثوري. وقد داعبتهم أحلام عصيان عام ضد السلطات العامة، أحياناً، وضربة تديرها أقلية صغيرة للاستيلاء على الحكم، أحياناً أخرى. واكتفوا، معظم الوقت، باجتماعات نصف سرية لجموعات صغيرة في ملاهي الأحياء الشعبية. وقد ضموا، خاصة، حرفيين وجنوداً مسرحيين وعمالاً عاطلين عن العمل. وكان معظم المتتمين متأثرين بتقليد الاشتراكية الزراعية (مع الأمل في العودة إلى الأرض على أساس مزارع صغيرة) والزعمة الجمهورية على صورة بين. وقد شكل السبنسيون، على الرغم من بلاغتهم وأوهامهم، مجموعة أولى من المناضلين الثوريين للمصممين على تغيير نظام الملكية وسلطة الدولة.

أوين: الشبه عنة التعاونية

أوين والأوينية: ولادة الاشتراكية الحديثة

مع أوين، نفاذ ما قبل تاريخ الاشتراكية ونصل إلى أول تعبير عن

الاشتراكية الإنكليزية الحديثة. إن أوين الذي كان رجل أعمال ونبيلًا، منظرًا ومجربًا، رسولًا لا يتعب تحيط به فرقة من التلاميذ الأوفياء، قد قاتل على كل الجبهات باسم رؤية إجمالية وباعثة لحياة المجتمع. وأصلته تندلع بالقياس مع أسلافه الإنكليز أو منافسيه القاريين. فهو لم يكن أرستقراطيًا مفلسًا، مثل سان سيمون، ولا مثقفًا، مثل غودوين، ولا صحفيًا، مثل لويس بلان، ولا من صفار الكسبة مثل فوربيس أو برودون. فقد كان قطبًا في الثورة الصناعية قادراً على أن يعطي لأي كاد دروساً في النجاح في الأعمال. وشهرته أثناء حياته بالذات، لا تقبل القياس مع شهرة المنظرين الاشتراكيين الآخرين: فسي حين لم يقرأ غودوين إلا في الأساطير الأدبية، وفي حين كان شخص مثل سان سيمون أو فوربيس معروفاً في حلقة معارفه الصغيرة، كان أوين شهيراً في البلد بكامله، وتجاوزت شهرته حدود إنكلترا. وقد كان الحبير الذي كان يستشوره الدوق أوف كنت ورئيس أساقفة كتربري والفراندوق يقولوا، إمبراطور روسيا المقبل. وقد قرأ نابليون كتاباته في منفاه في جزيرة إلسا. وفي مؤتمر إيكس لاشايل، طرح أوين خطته من أجل حل المسألة الاجتماعية أمام ملوك أوروبا ووزرائها مجتمعين. وقد فتح له نجاحه كرجل عمل كبير، وكرج عمل طيب، كل الأبواب. واختلط اسمه مع النظام الاجتماعي الجديد. وبين ١٨٣٠ و ١٨٤٠، أصبح مصطلحاً "الأوينية" و"الاشتراكية" مترادفين أو قابلين للتبادل بينهما. وقد أعلن أوين، الخب لبشر والحالم، دون كلل، عن عالم جديد يجب أن ينشئ، قريباً، من الظلمات الخالية. ومن أجل التعجيل في هذا الخي، أغترق ثروته الطائلة في مشروعات لا نتيجة لها، في تجاربه الجماعية، في الدعاية المكتوبة أو الشفهية لأفكاره. وماذا يهمه؟ إنه يمثل، على حد قول ليسلي ستيفن، "أحد هذه الشخصيات المرفهة التي ملح الأرض". ولم يداخله، هو نفسه، أدنى شك، حتى على فراش موته حيث أكد، أيضاً، بثقة العبيدة

بالمستقبل: " لم تكن حياتي علمية الجدوى. لقد أعلنت حقائق هامة، وإذا كان العالم لم يرد تلقيها، فذلك لأنه لم يفهمها... فأنا متقدم على زملائي".

إن دور الرائد هذا، وهذا الغنى في الشخصية وهذه التعددية في ميادين النشاط تفسر التأثير العميق الذي تركه أوين في الاشتراكية الإنكليزية حتى اليوم. ومن أجل ذلك، أيضاً، تنازعت عمله تأثيرات متباينة، إن لم تكن متناقضة. فقد تواجه الورثة المخصوصون حول التركة المشتركة. وهكذا رأى الفايانيون، يتبعهم في ذلك تيار عمالي واسع، أن أوين كان مصلحاً معتدلاً، موضع نقاش أحياناً، ولكن فكره الخصب والأصيل أسس علماً للمجتمع الجماعي بصورة مستقلة، مهادماً، عن الماركسية. وعلى عكس ذلك، جعل الماركسيون من أوين أحد أكثر الأمثلة تمييزاً للاشتراكية الطوباوية". إلا أن أنغلز أبدى احترامه له في كتاب "أنتي دورينغ" حيث سماه "إنساناً ذا بساطة طبع سامية وطفلية تقريباً وقائداً فطرياً للرجال في الوقت نفسه". ويظهر أوين لبعض مؤرخي الحركة الاشتراكية وأعمالياً حياء إلى الشعب، رجل عمر حاول، دون أن يندمج في الطبقة العاملة، إعطاها دفعةً فضالياً ولكنه لم يعرف توجيهها لانعدام الحس السياسي. ويختزل المتعاونون أوين إلى دور مؤسس الحركة التعاونية قبل كل شيء. ويرى آخرون، فيه، أول مناضل من التيار العلماني والإلحادي في إنكلترا. وعرف أوين، في أمريكا، خاصة من خلال تجربته، تجربة "نيو هارموني"، وأصبحت الأوبنية محور تجارب جماعية بحثاً عن المجتمع المثالي. وفي تاريخ أحدث الخ ج.ف. هارينغتون على وحدة الأوبنية، في جوانبي الأطلسي، بوصفها حركة إيمالية، أيديولوجية، ثقافية واجتماعية دون الفصل التصفي للمعلم عن تلاميذه ولا عن الوجوه للتنوعة لعمله.

روبرت أويسن (١٧٧١-١٨٥٨):

حياته وطبعه

يمكن تقسيم حياة روبرت أويسن إلى خمس فترات كبيرة. الأولى، حتى عام ١٧٩٩، هي مرحلة الشباب والصعود الاجتماعي. فأوين الذي ولد عام ١٧٧١ في نيو تاون، في قلب بلاد الفال، لأسرة متواضعة (كان أبوه يجمع بين مهن بائع خردوات ومسراج وموظف بريد)، أبدى، منذ وقت مبكر، ذكاءه وروح المبادرة لديه وميوله التعليمية: فمنذ سن السابعة، رقي إلى مرتبة راح لرفاقه في المدرسة المحلية الصغيرة ثم مضى، في عمر العاشرة، إلى لندن يبحث عن عمل ويتعلم البيع لدى تاجر جوخ. وبعد تجارب تجارية متنوعة، انتقل من الدكان إلى المصنع وانطلق في الصناعة النسيجية الممكنة الجديدة. ونلقاه، في عمر التاسعة عشرة، في مانشستر، مديراً للإنتاج لدى صاحب مصنع كبير لفزل قطن لانكشاير. وفي بضع سنوات، واكم أويسن ضروب النجاح وبني شهرته التقنية وكبر ثروته. وأصبح رب العمل الصغير رب عمل كبيراً. وفي عمر الثامنة والعشرين، كان قادراً على شراء مشروع غزل ضخماً في نيو لارك، قرب غلاسكو، وعلى الزواج، في الوقت نفسه، من ابنة رب العمل. وهناك أقام منذ ١٧٩٩. وبعد ذلك التحين مماهى اسمه مع اسم نيو لارك.

والفترة الثانية التي تبدأ عام ١٨٠٠ وتلوم حتى ١٨٢٤ هي فترة رب العمل الكبير النموذجي الذي كان ملطه في موضوع التقدم والرخاء. فقد أناد من نجاح تجاري كبير ليزيد الأحمور ويخفض مدة العمل ويحسن سكن العمال والعاية الصحية لهم. ومضى تزايد الإنتاجية والأرباح جنباً إلى جنب مع ارتفاع مستوى حياة الأجراء. وتمت سيطرة هذه الديكتاتورية الأبوية، فحت مدارس للأطفال وتراجع إدمان الكحول وولد فرح الحياة من جديد، في جماعة العمل هذه التي كان العمال

يغنون، قيسها، ويرقصون. وبدأت نيو لارك، في بلد خاضع لضروب قسوة الثورة الصناعية منطقة متميزة، شبه مثالية. وكانت محجة، "مكة" الإصلاحيين". وكان أوين يرمز، على رأس أكرم مصنع غزل بريطاني، إلى انتصار قسادة الصناعة الذين انتقموا من عصر المكننة. وكان، وهو نموذج رب العمل الحديث والمتطور يمين، مدعوماً بالمثل، كيف يمكن لعقولة طرائق الإنتاج للمصحوبة برفاه الأجراء أن تؤمن ارتفاع الأرباح والوفاء الاجتماعي معاً. وحوالي ١٨١٢، تزايد بروز اهتمامه بتربية العمال وبمصوهم المادي والمعنوي. وبصورة طبيعية تماماً، قادت الخطط للمبينة انطلاقاً من تجربة نيو لارك لإصلاح المجتمع أوين إلى انتقادات متزايدة الجذرية للنظام القائم. وبعد أن حصل، في البداية، على استقبال إيجابي إلى درجة كافية لمشاريعه المتعلقة بالنضال ضد البطالة وتشريع العمل وإعادة تنظيم للمعونة العامة، بدأ، شيئاً فشيئاً، يتم القلق بالجزأة الثورية لأفكاره. وعندما بدأ في مهاجمة الدين والأسرة، انتهت حظوته لدى الطبقات القائمة التي رفضت الاستماع إليه بعد ذلك الحين. فكان عليه، إذن، أن يتخلى عن فكرة إصلاح للمجتمع مفروضة من أعلى بمساعدة السلطات القائمة. وقرر أوين، وقد هجر نيو لارك نهائياً، تطبيق نظرياته بخلق جماعة اشتراكية مصطنعة.

والطور الثالث من حياته (١٨٢٤-١٨٢٩)، الطور الأمريكي، وكان أقصر بكثير، يقابل محاولة "نيو هارموني". فقد وظف أوين القسم العظيم من ثروته في هذه التجربة التي لم يود فشلها إلى إحباطه، بل تركه على قناعاته وتناوله بمسقبل قري التعاون.

وعندما عاد إلى إنكلترا، انطلق في اتجاه جديد. وهذه هي الفترة الرابعة: بين ١٨٢٩ و ١٨٣٤، أصبح أوين مرشد الحركة العمالية. وبفضل الصدى الذي صادفته أفكار أوين في بعض الأوساط العمالية، اكتشف العمل النقابي وحاول الانعطاف به في اتجاه نظرياته. وقد أبدى، كناطق

وطني بلسان الأحرار، وكناضل لا يكل، الطاقة نفسها في هذه المعركة الجليدة، ولكن انخيار الاتحاد النقابي الكبير الذي بدأ عام ١٨٣٤ وضع حداً لهذا المشروع وتحول أوبين عن الحركة العمالية.

والمحط أوبين، اعتباراً من ١٨٣٥، في الطور الأخير من حياته كداعية وعرض دون أن تحيطه ضروب فشله المتعاقبة سواء أدار الأمر حول إحسان رب العمل أم حول المستعمرات الشيوعية أم النشاط النقابي. ويتفاؤل لا يتفهم، أصبح، في عمر الرابعة والستين، بطريرك طائفة جديدة تعلن عن عالم أخلاقي جديد. واستمر أوبين في الكتابة والكلام، مقيماً في لندن ومسافراً باستمرار. وقد شارك في صحف وألقى محاضرات وحاول، من جديد، تأسيس قرية شيوعية في كوينود، في منطقة هامبشاير، دون نجاح أكبر من الذي أحرزه في السابق. والشبيخوعة نفسها لم تبطل، قط، من نشاطه. وقد حمل، وهو المحاط باحترام تلاميذه وتقانيهم، اللقب الرائع، لقب "الأب الاجتماعي لجمعية الدينين العقلانيين". وفي برهة ثورة ١٨٤٨، ذهب إلى باريس مليئاً بالحماسة والأمل ليتابع، في الموقع، مجرى الأحداث. وانزلق، شيئاً فشيئاً، من النبوة إلى الروحانية: فقد تخيل نفسه يتواصل مع شخصيات متوفاة مثل شيلي وفرانكلين. وفي الواقع، غرق في النسيان باستثناء ما يتعلق بقبضة من أبناء طائفته. وكان أهم إنجاز له، خلال السنوات الأخيرة من حياته، كتابته لترجمة حياته. وحتى النهاية، عر أوبين عن الحمية نفسها والطاقة ذاتها: فوفاته جاءت عام ١٨٥٨، في عمر السابعة والثمانين، غداة خطاب ألقاه في مؤتمر.

وهكذا تأكدت، طيلة حياة مليئة جداً، صلة وثيقة بين النظريات والمشروعات الأوبينية. ولم يدع الرجل نفسه، أبداً يقع في الإحباط من جانب العقبات أو يصيبه القلق من ضروب الفشل. ومع ذلك، فإن هناك تطوراً قابلاً للإدراك: فأوبين الذي انطلق من نقد محدود لشرور المجتمع

المولود من التصنيع وصل إلى تنديد متزايد الجفورية والانتظام بالعلاقات الاجتماعية القائمة. وقد جعله علم التفهم الذي لقيه من الحكومات والسلطات القائمة يترلق إلى اليسار: نحو إعادة بناء كلية للعالم. ولكن هذا العقلاني، خصم كل الأديان، توجهه في الوقت نفسه، إلى تكوين كنيسة. فقد تقلعت الروح الثورية وروح الطائفة، لديه، مترافقتين.

وقد أدهش أوين كل معاصريه بإرادته وقوة طبعه وصلابة اقتناعه. وهي صفات ازدوجت بحماسة رسول، بمزاج ثابت وحب حقيقي وصادق للقريب. ومن هنا جاء تأثوره المائل. ومثل كل كبار الحالمين، مزج بين الرؤى والأوهام. وكتاباته حافلة بأراء نزوية، بل خرقاء. وربما كان أطرف ما فيه الثباين بين واقعية رجل الأعمال وسداحة الداعية. فصاحب الرؤى يزودج بأيدولوجي: فهو لم يعد بصفي، إذ ذاك، إلا غواه الكرم والعنيد للخير العام. وفضلاً عن ذلك، فإن تعاطفه مع عذابات الفقراء لم يجعل منه ديمقراطياً. فهدفه هو التقدم من "أجل" العمال وليس "عن طريقهم".

وهناك سمطان أخريان تميزان شخصية أوين: حدائته وإنسانيته. فيما أنه يرى أن تغييراً في شروط الإنتاج يؤدي إلى تعديل أساسي للإنسان المنتج، فإن فرصة استثنائية تسنح مع الثورة الصناعية. فهذه الأخيرة في طريقها، فعلاً، إلى صنع نوع جديد من الكائنات البشرية. وبالتالي، فإن أوين يريد وضع قوى الإنتاج الميكانيكي في خدمة الرخاء العام، في نظام إنتاج وتبادل جماعي. ربما أنه إنسان صنع نفسه، فإنه لم يعيش الثورة الصناعية كمفزع سلمي، بل كرائد أسهم في حركة التجديد التقني وتنظيم المشروع. وحتى لو بقيت مشروعاته الجماعية محترقة بضروب حنين ريفية، فإن عالمه هو عالم الآلات والمصانع والمدن: وهذا هو العالم الذي يطور الأمر حول تجديد بناء وقلوبه. إن أوين الحسام يعدل ما كان تصلباً مجرداً لدى غودوين ويعطيه صفة إنسانية. وأطلق في أشد برهاته

منهبا نداء حاراً ووثقاً من أجل عالم عدالة ذي وجه اخوي. وهذه النغمة المزجوجة، الثقافية وال عاطفية، هي التي تعطي الأوينيين هذه الجاذبية خلال حوالي خمس عشرة سنة، بين ١٨٢٠ و ١٨٣٥. فقد كان أوين الأول في إنكلترا الذي تحدث بلفة الأمل الاشتراكي.

كتابات أوين

راكم أوين، في إنتاجه الفزير والصعب المضم غالباً، التكرارات من مؤلف إلى آخر. وتتضاعف هذه التكرارات، أيضاً، في الطور الأخير من حياته. ولذلك، فإن أبرز كتابين له وأكثرهما نفوذاً هما الأولان: "نظرة جديدة إلى المجتمع، بحث في مبدأ تكوين الطبع الإنساني"، عام ١٨١٣-١٨١٤، و"تقرير إلى مقاطعة لانارك" الذي صدر بين ١٨١٥ و ١٨٢١. وبين ١٨٣٦ و ١٨٤٤، كمل "كتاب العالم الأخلاقي الجديد" الإنجيل الأويني، فضلاً عن ذلك، فإن "حياة روبرت أوين بقلمه"، وهي ترجمة ذاتية صدرت عام ١٨٥٧، تعيد، بحوية وحاذية، رسم مساره المهني والثقافي (وخاصة شبابه وعمله في نيو لارك)، ولكن كل هذا للसार قد فسر، لأن الكتاب كتب متأخراً، في ضوء سنوات للمؤلف الأخيرة.

ويجب أن نضيف المنهج الأويني، أي ليس كتابات التلاميذ، فقط، بل، أيضاً، النشرات الشعبية أو النشرات الاجتماعية التي وزعت بكميات كبيرة، وأكثر من ذلك، أيضاً الصحف: الإيكونوميست (١٨٢١-١٨٢٢) والمجلة التعاونية (١٨٢٦-١٨٢٩) و"نيو هارموني غازيت" (١٨٢٥-١٨٢٨)، واعتباراً من ١٨٣٢، "الأزمة" (١٨٣٢-١٨٣٤)، و"نيومورال وورلد" (١٨٣٤-١٨٤٥) و"الريزنر" (بعد ١٨٤٦).

حمية أروباب العمل للبشرية وتدخلية الدولة

انطلق أوين من مبدأ أساسي ظل متعلقاً به من بداية حياته وحتى نهايتها:

فالكائن البشري محدد بالمحيط الخارجي. والإشراط باليقين والظروف تصنع الأفراد والمجتمع كلياً. فكل شيء، الجهل، الأناثية، البؤس والخوف، يتوقف على الوسط الذي يولد الإنسان ويعيش ويعمل فيه: "طبع الإنسان نتاج ليس هو سوى مادته الأولية". ولذلك، يقف أوين، بأقصى القوة، ضد الخطأ الأماسي في نظره، سبب عذاب الجنس البشري، "حنية العالم الشريرة"، أي الإيمان بحرية الإرادة والمسؤولية الفردية. فالطبيعة، وهي عجيبة مرنة ولكنها، بذلك بالذات، قابلة لتقدم غير محدود، تعاني، سلبياً، التأثيرات الخارجية. والمجتمع هو الذي أفسد الإنسان وجعله شريراً وبائساً.

وهنا نتعرف على تأثير فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة هلفيسبيوس وغودوين وبنام. فالشر هو في المؤسسات وليس في الإنسان. وما أن كل شيء يأتي من المحيط، فهذا الأخير هو الذي يجب تغييره، وتحويل الأفراد سيعقب ذلك بحكم الواقع. وليس المجتمع، في الصميم، سوى عجز واسع تجري، فيه، كل أنواع التجارب. وهذه فكرة يلخصها أوين في الصيغة الشهيرة: "يمكن إعطاء أي طبع، الأفضل أو الأسوأ، أشد أنواعه ظلامية أو أشدها تنوراً، لأية مجموعة اجتماعية وحي لل بشرية، بأسرها، شريطة استعمال الوسائل المناسبة. إلا أن شطراً كبيراً بين هذه الوسائل موجود بين أيدي الذين يقودون شؤون الإنسان".

وأوين الذي انطلق من هذه المسئلة يستخلص منها، منطقياً، نتيجتين. الأولى هي الأهمية الرئيسية للتربية على اعتبار أن التأهيل المعطى يقرر كل شيء: "يمكن تكوين الأطفال بطريقة تكسبهم أي تصور، أي شعور أو اعتقاد، أي عادة أو أسلوب". والثانية هي الإيمان بالتقدم والسعادة. فأوين يقيض تفاؤلاً بالنسبة لإمكانية تعديل الطبيعة البشرية. فيكني أن غخلق، عقلياً، الشروط اللازمة: "يمكن تكوين أعضاء أية جماعة، بالتدريج، لحياة تنفي الكسل والفقر والجريمة والعقاب" لأن كل هذه

الأوبئة بكاملها، "نتيجة الجهل". وعلى العكس من ذلك، فإن العالم الأخلاقي الجديد سيسمح بتوحيد المعرفة والفضيلة، يجعل المعرفة والسعادة تقدمان متناسقتين.

وهذه المبادئ تقود أويين، على الصعيد الاجتماعي، إلى إدانة قوية لزعزعة الصفة الإنسانية الناجم عن النظام الرأسمالي، من جهة، وإلى البحث، من جهة أخرى، عن دروب إصلاح في اتجاهين: بإعادة تنظيم المشروع والعلاقات الصناعية، بوصفه رب عمل، وبالدعوة إلى تدخل الدولة بوصفه محياً للبشر. وأويين يفكك الآلية المفسدة للرأسمالية والمنافسة الحرة. فالماكون هم، وحدهم، الذين يستفيدون منها، في حين أن الأجراء ليسوا سوى ضحايا لها: ("لاحظت، منذ وقت مبكر، الانتباه الكبير المعطى للآلة الصماء وإهمال الآلات الحية واحتقارها"). ويقود التمييز والإنتاج الزائد إلى ازدحام الأسواق، وهو ما يؤدي إلى هبوط الأسعار وتخفيض الأجور والبطالة وتشغيل النساء والأطفال مكان الرجال. ومن هنا مفارقة هذه السيادة للمنافسة: فهناك الثراء في جهة الرأسماليين، والحرمان والانعطاط في جهة العمال. ومع ذلك، فإن العمل اليدوي هو مصدر كل ثروة: "المعيار الطبيعي للقيمة هو، مبدئياً، العمل البشري". ومن أجل النضال ضد الإفقار وحماية العمل وتحسين المعونة، يجب التوجه إلى الدولة. فعلى عاتقها تقع مسؤولية التشريع حول مدة يوم العمل وتشغيل الأطفال وقانون الفقراء والرعاية الصحية في كل المصانع... ومن جهة أخرى، يعود إلى رب العمل للتنور- وأويين يقدم، هنا، حالته كبرهان- أمر تنمية الوفاق الجديد مع عماله وممارسة سياسة أجور عالية وتشجيع التربية أي، باختصار، زيادة الرخاء المادي والمعنوي للعمال بكل الوسائل.

الاشتراكية ومركبها

في افتتاحية نشرت عام ١٨٢٧، تصرّح "المجلة التعاونية" بأن الاشتراكية الأوربية تمثل النظام "الاجتماعي التعاوني والشيوعي" الحقيقي. وبالفعل، فإن أوين يؤكد أنه يقدم، في وقت واحد، علماً للمجتمع يضمن السعادة ومنهياً تعاونياً بتنظيم جماعي حديد وعالماً جديداً من التناغم والسلام.

وحوالي ١٨٣٠-١٨٤٠، غمّاهت الأوربية مع "علم المجتمع"، وهو علم يقدمه أوين كعقيدة، ولكنه يراه قائماً على العقل والخبرة. وهو يستند، في نقطة الانطلاق، إلى تجربته كصاحب مشغل ليدن الفردية الليبرالية، وهي نظام غير عادل لا ينظر، فيه، الرأسمالي إلى العمال إلا كأدوات ربح. وقد خلقت الثورة الصناعية مجموعة من الثروات، ولكنها وضعتها بين أيدي أقلية. وفي حين يواصل الأثرياء الغناء، سقطت جماهير السكان في عبودية للذين يمتكرون المال والصحة والسعادة. فيحسب، إذن، إدانة حالة المجتمع الحاضرة، "أكثر مما يمكن أن نتصوره من لا اجتماعي وفاقد للأساس ولا عقلائي". وتنجم عن الفردية، فعلاً، الانقسامات والبلايا التي تفصل بين البشر وتسم العواطف السيئة والجرائم والبؤس. فيجب أن يقوم النظام الاجتماعي الجديد، لمصلحة كل الجماعة، على مبدأ الاتحاد والتعاون المتبادل. ومفهوم الجماعة يجب أن يأتي لإنقاذ المجتمع الإنكليزي المحزأ والمنقسم ولإعادة التناغم. ومن أجل ذلك هناك وسيلة: إلغاء الملكية الخاصة وإنشاء الملكية المشتركة للممتلكات (دون أن يخلو ذلك من تردد حول تعريف الممتلكات التي يجب اقتسامها). وفوق ذلك، فإن فضيلة الحياة الجماعية هي في كونها أداة لإحياء اجتماعي وسعادة.

ذلك أن أوين، كلاميذه، يستعيد فكرة بتنام القتالة: "أكثر سعادة لأكثر

عدد". ولكنه لا يمكن بلوغ مثل هذا الهدف إلا في "نظام تعاون عام وملكيو جماعية". فالبحث عن السعادة، وهو الهدف الرئيسي والمشروع لبهد البشر، يقتضي عودة إلى الحبس الجماعي. وقد فهم أوين، أمام المزامحة التي لا رافة فيها والعزلة التي تحكمها، على الكائنات، الفردية الاقتصادية، الحاجة إلى جماعية وتضامن يستشعرها العمال بشدة. ومن هنا أخلاقية التبادل المستمدة، فضلاً عن ذلك، من تجربة نيولارك: فمذهب أوين بعيد عن كونه بناءً مجرداً، بل هو مشتق من الواقع المشغلي. وغزل القطن للمكنس ليس، فقط، رائداً على الصعيد الاقتصادي والتكنولوجي، بل إنه يخلق أيضاً، نموذجاً جديداً من العلاقات الاجتماعية.

ويتخيل أوين، من أجل تطوير جماعات عضوية، حقاً، "قرى تعاونية"، "روابط علمية لرجال ونساء وأطفال" تضم الواحدة منها ما يتراوح بين ٥٠٠ ٢٠٠٠ شخص، مع رقم مفضل يتراوح بين ٨٠٠ و ١٢٠٠. وقد أراد "التناغم الجديد" لنفسه أن يكون النموذج الأصلي لهذا التنظيم العقلاني للعمل المجمع. ففي داخل هذه الجماعات "المنظمة كأُسرة"، يجب أن يسود الوفاق والرخاء والحرية. وقد ركب بين العمل والحياة الخاصة، بصورة علمية، عن طريق أوصاف دقيقة يقدمها أوين عن هذه المنشآت الجماعية. فيجب أن تضم كل قرية ما يتراوح بين ٤٠٠ و ٦٠٠ هكتار من الأرض للوفاء بالحاجات الغذائية. وتعطي تشكيلات أهقونية صورة لمراقى السلام والتناغم هذه بكلها الكبيرة من البيوت التي تحيط بميادين وتقسّم إلى أبنية مشتركة للخدمات والسكن. وكل شيء موجه نحو العملي والمريح، من المدارس حتى المطابخ الجماعية. وقدر رأس المال الأولي اللازم بستة وتسعين ألف جنيه، أي بثمانين جنيهاً للفرد الواحد: وهذا يمثل، على حد قول أوين، معدل للفائدة يبلغ خمسة بالمائة، دخلاً يساوي أربعة جنيهات سنوياً، وهو مبلغ يقلد عليه أي عامل بلوي.

و"القرى التعاونية" للؤلفة من مجموعات حرة من العمال والمزارعين مكثفة بذاتها تجمع بين العمل الزراعي والعمل الصناعي والعمل المتري. والأحر ملقى، فيها، والأرباح تقسم على الجميع. إلا أن هناك تناقضاً لم يفلت منه أوين، رب العمل الحدائي. فمن أجل انتزاع العمال من ازدحام المدن الصناعية وجوها الموبوء، اختار أن يضع هذه الجماعات التعاونية في إطار فلاحى وريفى. إلا أن هذا الانبعاث للرفية يكشف عن تفضيل ينطوي على حنين للعمل في الأرض، إن لم يكن احتزاراً للصورة القدية، صورة الفردوس الأرضى الواقع في حديقة. فكيف يمكن، منذ ذلك الحين، للمستعمرات الأوبية أن تقدم صورة مسبقه للمجتمع المستقبل الصناعى. ومن جهة أخرى، فإن أعنف المحجمات ضد هذه الجماعات العدنية انطلقت بكل حرية. وهي لم تأت من جانب المالكين والمحافظين فقط. فقد عمر الراديكاليون، بشدة، عن رفضهم لمحاولة التنظيم الجماعى للمجتمع هذه. والصيخان اللاذعتان لكوبيت عن "متوازيات أضلاع البؤس هذه التى ينادى بها السيد أوين"، ضد "هذه الجماعات من الأتباع" الخاضعة، كلياً، لكرم رؤسائهم، هاتان الصيخان تعبران عن العداء للتكسر والمزدري للفرديين المعارضين، بشراسة، لمشل هذا الحلم بالرعااء للفروض من أعلى.

النوبة والثورة السلمية

تبنى أوين البشر الذى يعلن عن المعادة العالمية، بسرعة كبيرة، لغة رسولية. فمنذ عام ١٨١٦، بدأ، في حماسه للعمل من أجل "تحرير الروح البشرية"، بذكر العهد الألفى الذى سيحرر المجتمع من البؤس والدناءة. فضلاً عن ذلك، فإن مثل هذه النوبة موروه عمماً، في نظره، على الصعيد العقلاني على اعتبار أن الحقيقة انكشفت، أخيراً، بفضل الأوبية، من جهة، وأن الثورة الصناعية تخلق، من جهة أخرى، كتلة من

الغزوات لم تعرف حتى الآن وتفتح إمكانيات غير محدودة. فساعة التحرر دقت، إذن، بالنسبة للبشرية. ومن أجل ذلك، يستطيع أوبن أن يعلن عن "دين جديد" وأن يضاعف وعود الخلاص ويصرح، بثقة، بتعاضد إنجيلية، بـ "أن هذا الجيل لن ينقضي حتى ينجز كل شيء". وهو يدعو، ضد الأديان الزائفة، مصدر الخرافات والضلال، إلى "دين المحبة وحدها، المستقل عن العقيدة". وتندافع الصور القيامية، الحيوان، بابل العاهرة، أورشليم الجديدة، تحت قلمه. ففي عام ١٨٣٤، هتف، في العدد الأخير من "الأزمة"، قائلاً: "اقتربت الأزمة التي سيؤول، فيها، النظام للملعون، نظام عالم الجهل والفقر والقمع والقسوة والجريمة القديم. يا رجال كل الأمم وكل الأتوان، افرحوا معنا لهذا الحدث الكبير الذي يقترب وقوعه. اقتربت الأزمة التي ستحرر، فيها، البشرية من كل ضروب ضعفها وجنوها. لا تأسفوا لكون "الأزمة" تلفظ أنفاسها الأخيرة، لأنها لا تموت إلا ليحل عليها "العالم الأخلاقي الجديد الذي ستسود، فيه، الحقيقة والعلم إلى الأبد".

وحصلت هذه الرسالة الأرينية، دون مشقة، على مدى في العالم العمالي المستعد للإيمان بمحيي مخلص. ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ظهر، في بقاع مختلفة من بريطانيا، أنبياء أو ملهون كان لهم أتباع بين البسطاء والفقراء المستعدين لأن يتعلقوا، من أعماق بوسهم، بأشخاص المسيح المرتجلة هذه. وخلال هذه الفترة، وجد تيار الخشوع والأمل نفسه، في حركات مختلفة اختلاف "الإحياء" الإنجيلي وتجارب المستعمرات الشيوعية أو الروحانية المسيحية^(١) فالاحتجاج

١- نسبة إلى أنطون مسمر، الطبيب النمساوي الذي عالج، في باريس، المستعمر بالترنم المنطيسي.

وقد تروى مسمر بعد فشل مشروعه واستولت على أفكاره حركات مشوهة بحث أصبحت المسيحية مرادفة للذل. (المغرب)

يتحول، بسهولة، نحو النبوة في مجتمع مزقه آثار الثورات السياسية والاقتصادية ويبحث عن أغذية روحية كما يبحث عن أغذية مادية. فمن يضمن الخلاص الجماعي أفضل مما تضمنه عقيدة أخروية جماعية؟ إن الوعد بعالم أفضل يغذي التنديد بالعالم الحالي. ويقابل جحيم اليوم فردوس الغد بالنسبة للمضطربين، للذين يعرفون كيف يصغون ويفهمون ويغضون على الأقل. ويعلن أوبن، معنفاً "العالم القديم اللاأخلاقي"، عن مجيء عالم جديد مبارك تحمله الاشتراكية، "عالم لن يعود، فيه، للكلوبة، بأي شكل، مرور للوجود، عالم لن يعود، فيه، للمال أي نفوذ ويكون الفقر واللاإنسانية مجهولين فيه، عالم ستتج، فيه، الخمرات بوفرة ويستطيع الجميع أن يتمتعوا فيه، بهذه الوفرة، عالم لن يعود، فيه، وجود للرق والعبودية، بل ستتف الحرية الكبيرة، فيه، مع أوثق أنواع الاتحاد، الاتحاد المنسوج بصلات المصلحة القوية وخيوط الحب الحريرية، عالم سيسود، فيه، الحب والعقل على مصائر الجنس البشري، عالم لن يعود العمل الشاق، فيه، ضرورياً ويكون إنتاج الثروة مصدراً أهدأ للمتعة والفرح فيه، عالم ستفي، منه، العواطف السيئة، عالم لن تعود تسمع، فيه، نساء ولا ملامات وحيث لن يعود أحد يرغب في التميز على الآخرين إلا بالقدر الأكبر من السعادة العامة الذي يستطيع أن يعطيه للأمرة البشرية الكبيرة بقواه الطبيعية، عالم لن يوجد، فيه، بكلمة واحدة، منذ الجيل الثاني، لا جهل ولا فقر ولا صلقة، لن يعود، فيه، للمرض والبوس مكان تقريباً، وحيث لن يعود للحرب اسم وحيث لن يفصل الدين أو الحب أو المال بين الإنسان والإنسان ولن تخلق، بعد، تنازعات في أي شطر من البشرية".

وفي جميع الأحوال، يرى أوبن أن هذا التحويل الجذري للمجتمع يجب أن يجري مسلماً ودون عنف. بل إنه لا حاجة لتدمير العالم القديم من أجل بناء العالم الجديد. فالحقيقة ستشق درهماً وحدها. فلنتظر إلى تطور

وسائل النقل: أليست الطرق القديمة باقية إلى جانب الخطوط الحديدية؟ ومع ذلك، فإن هذه الأخيرة ستحل محلها، حتماً، بالتدريج. وأرى أن الوثائق بالفضيلة التنويرية للمقل يحمي، أولاً، على عمل الحكومات المنتهية ثم يلتفت نحو العمال عندما تخلى عن كل أمل في "الطبقات العليا". وبما أنه لا يتوصل، هنا أيضاً، إلى غاياته، فإنه يلجأ إلى رابطة "الأذهان العقلانية". فهو، كوريت لروح الأنوار، يؤمن بفضيلة الأيديولوجيات الملزمة.

وهذا الإيمان الساذج، نوعاً ما، هو الذي يجعله لا يقتصر في رفضه على كل شعور عدوة شخصية أو كراهية اجتماعية (على اعتبار أن ما من أحد، غنياً كان أم فقيراً، يعد مسؤولاً عما هو عليه)، بل يمتد به إلى رفض كل عمل عنيف، من إضراب أو انقلاب أو عصيان... فليس للنضال الطبقي مسر للوجود بقدر ما يستحق الأغنياء، وهم، كالفقراء، ضحايا للخطأ والجهل، الرضاء أكثر مما يستحقون اللوم. فلا يدور الأمر، إذن، حول القسوة عليهم، وتجريدهم مما يمتلكون، بل حول إقناعهم. فيجب الوثوق بقدرة العقل على الإقناع وذلك، خاصة، بفضل نمو التربية. وهكذا، فإن الإقامة السلمية للاشتراكية تصفية ثلاثة أعداء للنفس البشري- الملكية الخاصة والزواج والدين- وتحرير بعض مجيء العالم الأخلاقي الجديد مستمع بالتركيب بين السعادة الفردية والسعادة العامة.

تطبيق النظريات: تجارب شيوعية وتجارب عمالية

تشكل "نيو هارموني" أول المشروعات الشيوعية الأورينية وأكبرها طموحاً. ففى هذه القرية الصغيرة في إنديانا، كانت تعيش جماعة دينية من الفلاحين الألمان، ولكن المجموعة آلت إلى الانحطاط بعد بضعة سنوات. وهنا قرر أوبسن أن يقيم مستعمرته النموذجية. وقد حصل، بثمن

استثمارات هائلة (٢٥٠ ألف ليرة إسترلينية)، على ثمانية آلاف هكتار من الأراضي، وعلى أبنية وصانع وورشات. وأقام أوائل أعضاء الجماعة عام ١٨٢٥. ومنذ البداية، ظهرت خلافات وخصومات، ولكن أويسن كان مقتنعاً، بتفاؤله اللذي لا يتحول، بأنه سوف يتم التغلب على هذه الصعوبات العابرة. وكانت فكرته هي أن يحقق في "نيو هارموني" مثال ملكية مشتركة للأرض والورشات، مثال استثمار جماعي للأرض ومساواة في المكافآت. والواقع هو أن النظام التعاوني اصطلم بصعوبات اقتصادية حادة. ففي حين كانت الإنتاجية ضعيفة والعوائض المتوفرة للبيع محدودة، لم يجد المعمرون أسواقاً يصرفون، فيها، هذا الفائض. وعلى الأخص، فإن التنظيم الاقتصادي والاجتماعي لنيو هارموني لا يطابق النموذج الأويني إلا جزئياً جداً. وفوق ذلك، بدلاً من إجراء تجربة إدارة ديمقراطية مشتركة، أخضع المعمرون للأسلوب التسلسلي للحكومة أوين التي انتقدوها بنصف. وأثارت الخدمات المشتركة كقاعات الطعام والمطابخ المشتركة شكاوى مريرة. والنجاح الوحيد كان المدارس. وفضلاً عن الطابع غير القابل للتطبيق والنظري للحلول التي اقترحتها أويسن، فقد اصطلمت التجربة بعقبة داخلية: التركيب الاجتماعي للمستعمرة. فقد توارد، بين الأشخاص التسعمائة الذين جمعهم المستعمرة، بلا تمييز، مثاليون ومغامرون، حرفيون مهرة وحالات المجتمع، اشتراكيون حقيقيون وكسالى. فكيف يستخلص من هذا المزيج للتفاير جماعة نموذجية؟ فعلى الفور، تغلبت الشقاقات الداخلية على مخططات المؤسس الغربية. والعالم القديم الأخلاقي الراسخ في قلب السكان قاوم تعزيمات أويسن للثورة. وأصبح التفكك هائياً عام ١٨٢٧. فاعتباراً من هذا التاريخ، انتهت التجربة الجماعية وعادت نيو هارموني إلى التملك الفردي.

وإذا كانت محاولة نيو هارموني قد اجتذبت، عن حق، أكثر ما اجتذب

الأنظار، فإنها لم تكن الوحيدة. فقد أبصرت مستعمرات أويبية أخرى النور، ولكنها انتهت، كلها، إلى الفشل. وأكثر التجارب عدداً حثرت في أمريكا حيث أحصيت ست عشرة منها مستلهمة من أويين مباشرة، أو بصورة غير مباشرة. وكان عددها في بريطانيا سبعا. وقد جرى أهمها في أوريستون في اسكتلندا، وهي مستعمرة معاصرة لنيو هامبروي (١٨٢٥-١٨٢٧)، وفي رالاهين، في أيرلندا، حيث خلقت "الرابطية التعاونية الزراعية والمشغلية في رالاهين" جماعة ذات صفة زراعية، خاصة، إنما مع بعض الورشات التعدينية والنسيجية (١٨٣١-١٨٣٣)، وفي كوينود، في هامبشاير، مغامرة ألفية كبيرة (١٨٣٩-١٨٤٥) خرجها بعد بضعة سنوات، عدم كفاية الإنتاج وأكثر من ذلك، بكثير أيضاً، الخلافات بين العمال الذين كانوا يشتغلون بأيديهم وعبي البشر البورجوازيين الذين كانوا يمولون ويأمرون. فالفجوة بين المثل الأعلى والواقع لم تسد، إذن، أبداً.

وقد وجد أويين، بعد عودته من أمريكا، في العالم العمالي، عدداً كبيراً من المقتنعين لأفكاره وعدداً أكبر، أيضاً، من المناصرين. ولتفهم هذا الاستقبال الإيجابي للاشتراكية التبادلية والتعاونية التي نادى بها أويين، يجب أن نتذكر أن كثيراً من الأفكار الأويبية يقابل طموحات عمالية حقيقية لحرفيين انتزع منهم غزو العمال الكبيرة وسائل كسب عيشهم وعمال سحقهم العمل المحزأ في الصناعة الميكانيكية، فكان كثيرون منهم حساسين لنداءات أويين إلى التعاون والتضامن والعدالة وإحياء القسوى. ومن جهة أخرى، انتهى التراث الأيديولوجي والعاطفي للمشارك الشعبية لفترتي ١٧٩٢-١٧٩٨ و ١٨١٦-١٨١٩ الذي انتقل وتبسط عن طريق جمعيات المعونة للتبادلية والكنائس ونوادي القراءة والجمعيات الراديكالية شبه السرية إلى تشكيل نوع من خلفية ثقافية مشتركة للعالم العمالي. وفي ارتكاس ديمقراطي ومساواني، اكتسب مدلولاً الريح غير العادل

والأحر العادل وصورة الرأسمالي الطفيلي وصورة العروليتاريا شعبية. وفوق ذلك، كان لدى العمال اتجاه إلى أن لا يحتفظوا من الأوينية إلا بما يناسبهم، مع استعدادهم لتكييفها مع حاجاتهم وعقليتهم بحيث يزدون من جعلها خاصة بهم. إن هذه العوامل هي التي تفسر، كلها، التلاقي المفاجئ بين أوينية معدلة ومصححة من جانب مناضلين ونشاط عمالي في ذروة الديناميكية.

وبفضل هذا التيار المزدوج، فرض أوين نفسه خلال بضع سنوات، بين ١٨٢٨ و ١٨٣٤، بوصفه المرشد الروحي للحركة العمالية. وقد ارمسى، هو نفسه، على هذه الفرصة التي سنحت لتوحيد الطبقة العاملة مع تطبيق عخطاته التعاونية. ومن هنا إسهامه في النفاية وتجارب بورصات تبادل العمل حتى اغيار ١٨٣٤.

وسوف يحتفظ بعض مناضلي الحركة العمالية من هذه التجربة الأوينية بدرسین للمستقبل. فهناك، أولاً، الفكرة القائلة أن الإصلاح الاجتماعي مستقل عن النشاط السيامي ولا يستلزم، بالضرورة، الاستيلاء على السلطة؛ فالشيء الأساسي هو تحقيق، وسط المجتمع الرأسمالي نفسه، لجماعات اشتراكية نموذجية ذاتية الإدارة وسيدة على مساري الإنتاج والتبادل. وانتشرت، ثانياً، الفكرة القائلة أن بين يدي العمال سلاحاً مطلقاً: التوقف المتفق عليه عن العمل - وهو استباق بعيد وبدائي للإضراب العام والنقائية الثورية.

الأوينيون

خلال حوالي عشرين سنة، بين ١٨٢٠ و ١٨٤٠، تجاوزت الأوينية شخص أوين تجاوزاً واسعاً. فقد فرضت نفسها كتيار عقلي وثقافي يمثل روح الزمان. وبالفعل، جر أوين وراءه فئتين من التلاميذ: الفئة الأولى تتألف من عمال متجمعين في مجموعات صغيرة مبعثرة عبر البلاد، ولكنه

مرتبطة بجمعية مشتركة. والفتة الثانية مؤلفة من بورجوازيين ذوي مزاج كرم ومشغوفين بالإصلاح. وفي حين كان الأولون يتلقون مذهباً يدو لهم يدلو أنه يقدم دواء مشخصاً لعذاباتهم دون أن يدخلوا عليه تعديلاً، كان كثيرون من الآخرين يطورون، ضمن خط أوين، فكرةً خاصاً نشروه في كتب ومقالات. وحيث يشارك العمال في تطبيق التعاونية الأوينية، كان الأوينيون البورجوازيون يفضون نظرية الاشتراكية التعاونية. وهكذا تضخم النهر الأويني بالروافد وانتشر في فروع وتفرعات، ومضى حتى درجة أسر مجاري المياه المجاورة.

والشيء الطريف إلى درجة كافية هو أنه لم يكن بين هؤلاء المنظرين، تلاميذ أوين، أي إنكليزي. فكلهم كانوا من الحاشية السلطية للمملكة المتحدة: بعضهم جاء من اسكتلندا، وجاء الآخرون من بلاد الغال وأيرلندا. وكانوا، كصالحين اجتماعيين عموليين بدوافع إنسانية أو دينية، ينتقدون، جميعاً، بقسوة، النظام القائم. وكانوا، جميعهم، يبحثون عن الخلاص في التعاون والحياة الجماعية. وكان أهمهم جورج مودي وأبرام كومب وجون منتر مورغان.

وقد جاء جورج مودي، وهو صحفي اسكتلندي، ليقم في لندن حيث نشر عام ١٨٢١-١٨٢٢ جريدة "الإيكونوميست"، وهي الجريدة التي أخذت على عاتقها نشر أفكار أوين. وكانت بين أكثر ما عرضه مودي من الأطروحات شيوعاً الفكرة القائلة أن البؤس ليس محتوماً أبداً. فهو ثمة الجهل والخطأ فقط، وسوف يزول في اليوم الذي ستسمح، فيه، ضروب تقدم العلم الاجتماعي بالاستثمار الكامل لقدرات الطبيعة والإنسان الإنتاجية. ومن اليسر، بالفعل، إنتاج أكثر مما يستطيع البشر استهلاكه بكثير. والخيار بسيط: فلما التنافس حتى الموت وإما التعاون. والخيار الأخير هو، وحده، الذي سيسمح بإقامة الاتحاد المتناغم للمصالح بدلاً من نظام اجتماعي يقوم على تجميع فوضوي لأفراد معزولين وغير

موحدين، يقفون مع بعضهم بالقوة، تحت تهديد السجن والمشتقة. وأهمية مودي هي أنه لعب دوراً هاماً في تبسيط الأوينية في الوسط العمالي. وقد وجدت أفكاره صدى إيجابياً لدى الحرفيين وفي الأرستقراطية العمالية، خاصة بين عمال الطباعة اللندنيين. وفي عام ١٨٢١، أقام مودي أول رابطة تعاونية أوينية تحت اسم "الجمعية الاقتصادية والتعاونية": وكان الهدف للعلن هو خلق "قربة وحدة وتعاون متبادل" تجمع فعاليات زراعية ومشغلة وتجارية على أساس جماعي. وعلى الرغم من الطبيعة الوقتية للمشروع، فقد نجح في الاستناد إلى أسس شعبي حقاً.

وكان أبرام كومب (١٧٨٥-١٨٢٧)، وهو ذهن دون أصالة كبسورة، رب عمل (كان يملك مشغل جلد) اعتنق أفكار أوين بعد زيارة لنيو لانارك. وهو معروف، خاصة، بـ "مثل الصهرج"، وهو تفسير مجازي للثورة الصناعية والحروب النابوليونية وأزمة ١٨١٦-١٨٢٠ الاقتصادية. وعلى الصعيد العملي، أسس كومب، بالتعاون مع اسكتلندي آخر، ضابط سابق، أ.ج. هاملتون، في أدنبره، مخزناً تعاونياً لم يستمر سوى سنة. ثم انطلق في مشروع أكثر طموحاً، تجربة أوربستون الشيوعية (١٨٢٥-١٨٢٧). وقد خسر، فيها، ثروته ومات مفلساً.

وتبنى جون منتر مورغان (١٧٨٢-١٨٥٤)، منذ ١٨١٧، نظريات أوين بحماس وكرس كتاباً للرهان على أنها قابلة للتطبيق تماماً (١٨١٩). وهذا الأويني المسيحي الذي يرفض إلحاد معلمه معروف بكتابه "ثورة النحل" (١٨٢٧). ففي هذه الحكاية، تخلت نخلات الخلية (الجمعية) عن حالتها الطبيعية (الحياة المشاعية). وموجة الأنانية التي نجمت عن ذلك لم تنتج إلا الانقسامات والمصائب. ولحسن الحظ، ظهرت، إلى جانب الحكماء المزيين (علماء الاقتصاد الكلاسيكيين)، نخلة حكيمة (أوين) عرفت على طريق التقويم والسعادة المشتركة. وهكذا سوف يمكن تقاسم الوفرة وانتشار الفضيلة. وقد وجد منتر مورغان ذو الأسلوب الرشيق والموحي

قراء عديدين بين العمال.

واعتباراً من ١٨٣٢-١٨٣٤، اكتسبت الدعاية الأوينية أبعاداً جديدة. فعلى الرغم من ضروب القشل التي سجلها أوين، لم يتوقف عدد الأشخاص الذين مستهم الأوينية عن التزايد. ووزعت المناشير بمئات الألوف النسخ. وتخصصت مكبات صغيرة محلية في بيع الكراريس والكب والصحف ذات الاتجاه الأويني. وكانت جريدة "نيو مورال وورلد" تطبع ألفي نسخة (ولكنه حسب أن كل نسخة كانت مقروءة من حوالي عشرة أشخاص)، وحوالي عام ١٨٤٠، كانت المجلة الأسبوعية "ويكلي ديسباتش" تطبع ٤٠ ألف نسخة. وبلغ عدد أعضاء المنظمة الأوينية الرئيسية "رابطة كل الطبقات وكل الأمم"، التي حلت، عام ١٨٣٥، محل رابطة الصناعة والإنسانية والعلم ٧٠ ألف عضو. وفي الفترة نفسها (١٨٣٩-١٨٤١)، وزع الأوينيون، في المتوسط، مليونين ونصف المليون من نسخ النشرات، في حين بلغ عدد المحاضرات الملقاة ١٤٥٠ محاضرة. فقد كان للأوينية، وكانت جهاز دعاية ناجحاً جداً، صدى عظيم إذن. وإذا كنا نستطيع أن نستقبل بشيء من التحفظ تقدير فلورا تريستان التي حسبت، بعد سفرها إلى إنكلترا عام ١٨٣٩، أن ستة عشر مليوناً ونصف المليون من السكان، على الأقل، كانوا اشتراكين، فمن المؤكد، مع ذلك، أن تشعبات الأوينية امتدت في العمق، في كل بريطانيا، وأمنت لأوين سلاطة عديدة.

انتقادات الرأسمالية الصناعية

"ويكارددين" و"قبل ماركسين"

يمكن أن يجمع تحت هذا الاسم حفنة من علماء اقتصاد ظلوا مغفورين زمنياً طويلاً أبداً، دون أن تقوم بينهم علاقة أبداً، عدة خصائص مشتركة: فكلهم قاموا بنقد قاس للرأسمالية الصناعية والاقتصاد السياسي

الكلاسيكي، وكلهم انخسروا إلى العمال، سواء أكان ذلك عن تعاطف مع الأمل أم عن حب للعدالة، وكلهم عانوا، بدرجات متفاوتة، تأثير ريكاردو الثقافي، وكلهم، أخيراً، كانوا، بصورة أو بأخرى، سباقين على ماركس الذي استعاد لحسابه، بعض مفاهيمهم وتحليلاتهم. هل يجعلهم ذلك اشتراكين؟ كلا، بالمعنى المصنوع للكلمة، لأنهم لم ينشعروا نظاماً اجتماعياً على طريقة أوين أو فورييه أو لويس بلان. ونعم، بالمعنى الواسع، لأن محاماتهم لغمت أسس الرأسمالية وأرست القواعد النظرية لاقتصاد اشتراكي.

وإذا استثنينا كتاب تشارلز هول (١٨٠٥)، وهو رائد معزول لم ينشئ مدرسة، وكتاب ج.ف.براي (١٨٣٩)، وهو منظر أكثر تأخراً، فإن معظم علماء الاقتصاد هؤلاء عثروا عن أفكارهم حوالي ١٨٢٥: فقد نشر وليام تومبسون كتابه "تحقيق في توزيع الثروة" عام ١٨٢٤، وكتابه "العمل المكافأ" عام ١٨٢٥، ونشر توماس هودغكين "الدفاع عن العمل" عام ١٨٢٥، أيضاً، ثم "الاقتصاد السياسي الشعبي" عام ١٨٢٧. ويمكن أن نضيف كرلس بوسسي وفنستون "شكوك في موضوعات الاقتصاد الشعبي والسياسي" (١٨٢١). والكتاب المجهول المؤلف "مصدر الصعوبات القومية وأدويتها" (١٨٢١). وفي الجملة، نشرت مجموعة من التحليلات التي أنضجت بصورة مستقلة عن بعضها بعضاً، ولكنها تبدي توارثات ملحوظة.

وأحد أسباب هذه التوارثات هو أنهم كانوا، جميعاً، (باستثناء هول) متأثرين بريكاردو. فالكتاب الشهير "مبادئ الاقتصاد السياسي والضرية" الذي صدر عام ١٨١٧، جعل من ريكاردو المعلم الفكري الجديد، أشهر منظر في المدرسة الكلاسيكية، نبي رأس المال المعثر خالقاً للمحضارة والتقدم. ولكن الأطروحات الريكارديّة أسهمت، بتأثير ارتدادي مفارق، إسهاماً واسعاً في نمو الفكر الاشتراكي. وكان ذلك،

أولاً، بطرحه تعرف القيمة-العمل. فيقدر ما كان ريكاردو يعدد العمل للقياس الطبيعي للقيمة، على اعتبار أن قيمة تبادل سلعة ما معددة بكمية العمل اللازمة لإنتاج هذه السلعة، فإن الفكرة سوف تستعاد من جانب الاشتراكيين وتستخدم، إنما لصالح الأجراء. ونظام توزيع المداخيل لدى ريكاردو يجعل، ثانياً، من رأس المال والعمل متنافسين متواجهين مباشرة: فنصيب الواحد منهما متناسب عكساً مع نصيب الثاني. وفضلاً عن ذلك، فإن ريكاردو هو الذي نص على قانون الأجر الحيواني الأدنى. فإذا حسب الأجر على أساس ما هو ضروري لمعيشة العامل، ولهذه المعيشة فقط، فإن الفائض الذي ينتجه عمل العامل يأتي ليضفي الطبقة للملكة. وهكذا، فمن السهل أن يستنتج من ذلك أن العمال هم ضحايا النظام الرأسمالي على اعتبار أنهم يجردون من ثمار عملهم (حتى ولو كان ريكاردو يصدق فيين أن المستفيدين هم الملاكون غير المنتجين أكثر منهم، بكبر، الرأسماليون). وأخيراً، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن السلاح الذي جهزه ريكاردو، بصير لدعم مصالح البورجوازية الجديدة تقول، على أيدي الاشتراكيين، ضد هذه البورجوازية نفسها: فقد رد الاشتراكيون على ريكاردو الذي كان يعلم أن العدو الحقيقي هو الملاك العقاري الذي تعارض مصالحه الأنانية مصالح باقي أعضاء المجتمع بأن العدو هو الرأسمالي الليبرالي أكثر بكثير منه ملاك الأراضي المحافظ. فوجهة نظر العمل جاءت لتعارض وجهة نظر رأس المال.

إلى أي حد مضبوط حضروا للماركية وما هي أصالتهم بالنسبة للماركس نفسه؟ السؤال كان موضوع مناقشات حامية. فمنذ عبارة ويب الشهيرة التي تسمى ماركس "التلميذ الشهير لودغسكين وتومسون"، سعى كثيرون إلى التقليل من الإسهام الخاص لمؤسس "الاشتراكية العلمية". فالاشتراكيون الريكارديون هم، بالنسبة لشومبيتر، الخالقون الحقيقيون لفكرة مجتمع اشتراكي. فهم الذين جهزوا "الخميرة" اللازمة

جداً لـ "الحلوى الماركسية الثقيلة". وعلى العكس من ذلك، اتجه التاريخ الماركسي إلى التقليل من إسهام تومسون وغراي وهودغسكين أو برأي بيانه، دون أن يخلو ذلك من حجج، أن عبقرية ماركس هي في كونه قد أنجز تركيماً بين الفكر الميظلي ونقد الاقتصاد السياسي محتوياً التحليلات المتنوعة في نظرية عامة للتاريخ. ومع ذلك، فإن أصالة أوائل علماء الاقتصاد السياسي الإنكليز السابقين للماركسية هي في كونهم قد أنضجوا مفاهيم إحرائية حول الصراع الطبقي وفضل القيمة والإفقار والتملك الجماعي والتوزيع العادل للثروات موف يبقى على ماركس أن يكسبها دقة ويضمها في تفسير إجمالي للعالم.

تشارلز هول

يبقى هناك غموض كبير حول شخص تشارلز هول، الناقد الحاد للمجتمع الرأسمالي، الزراعي المتأثر بالفيزيوقراطيين مع كونه ملاحظاً متنبهاً للواقع الصناعي. فقد ولد حوالي ١٧٤٠ ومارس الطب في غرب إنكلترا ونشر، عام ١٨٠٥، كتابه الوحيد، "تأثيرات الحضارة على سكان الدول الأوروبية"، وتوفي حوالي ١٨٢٠، في السجن الذي دخله بسبب ديونه. وكان على اتصال، من سجنه، بتوماس سبنس الذي استخدم بعض أفكاره. وهو يعرف، في رسالة له إلى سبنس، مهمة مفكرين مثله. فقد كتب يقول أنها "إقناع الأغنياء والفقراء، معاً، بأن أمراض هؤلاء الأخسرين ناجمة، مباشرة، حتماً، عن النظام الاجتماعي وليس عن الطبيعة البشرية، كما يحاول الأغنياء والقسس أن يقتنعوهم". ولم يلفت كتاب "تأثيرات الحضارة" النظر في حينه، ولكنه أعيد طبعه، عام ١٨٥٠، بمجهود أحد تلاميذ أوين، منتر مورغان الذي عاش تشارلز هول (فضلاً عن ذلك، يلاحظ تنقيح طويل ونقد لأفكار هول في الصحيفة الأوينية، "الإيكرونوميست" عام ١٨٢١). ومهنة هول كطبيب

جعلته على اتصال بـيوس الشعب. فكتابه يلمح، على عدة كسرات، إلى زيارته لبيوت أفقر الناس. والكتاب الذي كتب في سنة معركة الطرف الأغر نفسها، في ذروة نمو المشاغل، تنديد بآثام الرأسمالية الصناعية المسؤولة عن انحطاط الشعب. وهو خليط طريف من حنين إلى الماضي وملاحظات قبل ماركسية. وهو الذي كان ملاحظاً ناقداً أكثر منه منظراً بناء يحتل موقعاً في منتصف الطريق بين اشتراكية قائمة على فلسفة أو أخلاقية وعداء للماركسية مؤسس على تحليل الشرط العروليتاري.

وهو يستند، عند نقطة الانطلاق، إلى ملاحظة: فالخضارة الجديدة لم تجلب تقدماً بل ميزت أقلية وأغرقت في بؤس متزايد كتلة البشرية. إن حياة الفقراء قصيرة، قاسية، مجردة من كل إمتاع للجسد أو الروح. وما أنه جرى الحرب من الزراعة، فقد ارتفعت أسعار منتجات الأرض، وهو ما يخفض من القدرة الشرائية لأجراء الصناعة ويزيد من حرمانهم. فعمال الصناعة يعانون من الصحة السيئة وانعدام التعليم والانحطاط الأخلاقي والروحي. والسبب هو الطابع الضار للمشاغل. ويتشبث هول بالفكرة الفيزيوقراطية عن كون زراعة الأرض الفعالية الطبيعية والمتحة الوحيدة. فيجب، من جهة أولى، قصر الصناعة على الحد الأدنى الضروري، ومن جهة ثانية، يجب أن تدع ملكية الأرض الخاصة، وهي جنر الشر، مكافئاً لنظام تأميم وتقسيم للأرض إلى مزارع صغيرة، مع إعادة توزيع دورية "باستلهم الشريعة اليهودية والثال السبارطي".

إلا أن هول لم يكن ليستحق الاهتمام، أبداً، لو كان قد اكتفى بالتعبير عن هذا الارتكاس العادي والعاطفي المعادي للصناعة وحس نفسه في حلم عودة إلى الماضي الزراعي. فقد طرح، في الوقت نفسه، ثلاثة تأكيدات أصيلة جداً، بالنسبة لزمانه، وكانت بمثابة علامات على درب انتظار الاشتراكية الحديثة. لقد أعلن، أولاً، وجود تنازع أساسي بين الطبقات. وحول هذا التعارض للطلق في المصالح بين الأغنياء والفقراء،

بين المتحجّين وغير المتحجّين، بين رأس المال والعمل، كذب ما يلي: ما يكسبه الواحد أو يملكه منهوب من الآخر. "فوضع الأغنياء ووضع الفقراء، كعلامتي زائد ونقص في الجسر، متعارضتان جذرياً ومتبادلتان لتدمير كل منهما الآخر".

وهول يستبق، ثانياً، نظرية فضل القيمة. فإذا كان للملاكون يستغلون الشعب، فذلك لأن غناهم يسمح لهم بشراء العمل بأقل من قيمته الحقيقية. والفرق هو الربح. وفي الواقع، فإن الأغنياء يحضرون حتى تحقيق ربح زائد على اعتبار أن ثمانية أعشار السكان، بموجب حسابات هول، لا يحصل إلا على عشر الثروة المنتجة. وبعبارة أخرى، يعمل العامل سبعة أيام من أجل الرأسمالي و"لا يستطيع الفقير أن يعمل مكن أجل نفسه وأسرته إلا يوماً واحداً من ثمانية أيام. أما الأيام الأخرى، فهو يعمل، فيها، من أجل آخرين".

وأخيراً، يندد هول بالإفقار المتزايد للعمال. ففي حين يتزايد غنى الأغنياء، يقع الفقراء في فقر دائم، وذلك، في الوقت نفسه، بسبب تبعيتهم للرأسماليين الذين يملكون الثروة والسلطة وبسبب التزايد المستمر لعددهم. فهول، يميز، هنا، أصل الحروب الناجمة عن توزيع الثروات غير المتساوي وعن نظام الملكية الخاصة: وهذا أول تخطيط للفكرة القائلة أن الرأسمالية تحمل الحرب في ذاتها.

تلك هي استباقات تشارلز هول، هذا الرائد المنسي إلى حد ما، الذي يمزج بين الاشتراكية الزراعية ومعاداة الرأسمالية، المشاغل الأخلاقية والمنهج التحريضي، الوصف الاجتماعي والإحصاء. ونشرات هذا التنديد الشديد بالشرط العروليتاري من طيب كرم القلب وعزونه سيجد نظراء خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر: وفضل هول هو أنه كان أحد أوائل من ميزوا المسألة وتحدثوا بهذه اللغة.

وليم تومبسون

كثير من المعلقين صنعوا شهرة وليم تومبسون (١٧٨٣-١٨٣٣) وتأثيره، لا بالنسبة إلى معاصريه، بل بالنسبة لماركس. وشهرة هذا الملاك الأيرلندي الكبير وعالم الاقتصاد والمحب للبشر تقوم، خاصة، على أنه اعتم سابقاً مباشراً للماركسية. أليس هو أول من صاغ التعبير للدعوة لأن يصبح شهراً: فضل القيمة؟ والواقع هو أن تومبسون لعب دور حلقة بين النفعية والتعاونية والاشتراكية. وأحد الأسباب التي قللت من انتشاره هو أسلوبه. فهو يفيض بالإطالات والتكرارات. والإسهاب قاعدة فيه. فلا يستوقف انتباه القارئ بصيغ مشرقة ولا بنفس بليغ أو ناثر. ومع ذلك، فقد أسهم تومبسون في صنع بعض المفاهيم الأساسية للاشتراكية الإنكليزية.

وقد نشر، عام ١٨٢٤، كتابه الرئيسي "تحقيق حول مبادئ أفضل توزيع للثروة إيصلاً إلى السعادة البشرية"، وهو كتاب يقع في ٦٠٠ صفحة مزدحمة السطور. وحري احتياز خطوة جديدة نحو الاشتراكية التعاونية مع كتاب تومبسون الثاني الذي كتب رداً على هودغسكين: "العمل المكافئ، التوفيق بين حقوق العمل ورأس المال أو كيف يؤمن للعمل نتاج كدحه كاملاً، بقلم أحد أبناء الطبقة الكسول" (١٨٢٧). ولكن اهتمامات تومبسون لا تقتصر على الاقتصاد الاجتماعي أو أن اهتمامه بتحرير الجنس البشري وروحائه يقوده، بالأحرى، إلى أن يجعل من نفسه بطل حقوق النساء (فقد كتب، عام ١٨٢٥، "نداء إلى نصف الجنس البشري") وإلى الحد من الولادات ومخاربة طفيلان الآباء بالخذ من "سلطتهم الاستبدادية إلى حد محيف" التي هي علة الكثير من التحايزات لمصلحة حرية الأبناء. فالاشتراكية تفتتح على تحويل المجتمع بكامله، وليس على تحويل العلاقات بين رأس المال والعمل فقط.

ويتغذى فكر تومبسون من تيارين: النفعية البتامية، من جهة، والاقتصاد السياسي الريكاردى من جهة أخرى. والإلهام النفعي يقود تومبسون إلى السعي وراء "أكبر كمية من السعادة للبشر"، وبعبارة أخرى، وراء "سعادة المجموع". ومن أجل ذلك، يجب امتلاك وسائل الاستمتاع بالخيرات الدنيوية. وشرط السعادة هو إنتاج وفير وتوزيع عادل للثروات (إذ تنمى العدالة مع المساواة في التوزيع). ويضيف تومبسون إلى هذه الاهتمامات تحليلاً اقتصادياً مستمداً من ريكاردو ومفسراً إياه في اتجاه معاد للرأسمالية. فالعمل هو، الوحيد، الخلاق للقيمة، وهو مصدرها ومقياسها، وبالتالي يجب أن يتلقى العمال نتاج عملهم كاملاً. وعلى العكس من ذلك، فهم يخضعون لتخفيضات فوضوية في الإنتاج والبطالة والأزمات لأنهم ضحايا شرعية الرأسمالين. إلا أن تومبسون يترك مكاناً للرأسمالي على اعتبار أنه مالك أدوات العمل ويضعها تحت تصرف العامل. وبالتالي، فللرأسمالي حق في دخل يقابل حصة ربح معقول من استثماره. ويجب، أيضاً، أن يحسب حساب لانخفاض قيمة رأس المال وطرح هذا النصيب من دخل العامل.

وعلى الرغم من هذه التضيقات المتفاوتة في قدرتها على الإقناع، ومن بعض الخلط بين المبادئ الأخلاقية والمحكمة الاقتصادية، ينحاز تومبسون إلى العمل في وجه رأس المال. وهو يؤكد، من وجهة النظر الطبقيّة هذه، أن مصدر كل ربح هو "القيمة المضافة إلى المادة الأولية من جانب العمل المنفق فيها والموجه بالمهارة التقنية. فلا يمكن للمواد الأولية والأبنية والآلات والأحجار أن تضيف شيئاً إلى قيمتها الخاصة. والقيمة المضافة تأتي من العمل وحده". ويمكن أن تتساءل إلى أي حد لم يؤسس تومبسون نظريته مفكراً في الورشات الحرفية وللعمل الصغير أكثر منه في المصنع الكبير. وبالفعل، فهو لم يهتم، قط، بملاحظات فعلية حول تنظيم العمل. فلم تكن لديه، وهو ملاك الأراضي، خبرة مباشرة، مثل أوين،

بالعمل الصناعي.

وما كان يثمره خاصة هو اللامساواة في توزيع الدخل القومي. ولذلك أطلق سلسلة من الأسئلة اللاذعة: "ما الذي يجعل أمة مزودة أفضل من أمة أخرى بمصادر الثروة، من آلات ومساكن ومنتجات غذائية ومتحجّين أذكّاء وعمال، بجمع، بشكل ظاهر، بكل الشروط اللازمة للسعادة... ما الذي يجعل أمة كهذه محبطة، على الرغم من كل شيء، بالحرمانات؟... كيف يجري أن تخفي، بصورة غامضة، ثمار كسح العمال، بعد سنوات من الجهود المستمرة في الإنتاج، دون أن يكونوا هم أنفسهم، مسؤولين عن أدقّ عطيّة، دون أن يكون ذلك نتاج كارثة طبيعية؟ كيف يتفق أن يقضي النظام أقلية على حساب كتلة الذين ينتجون ويجعل بؤس الفقراء أشدّ يأساً...؟".

ويتفق لتومبسون، وهو يعلن أن العمل يجب أن يكون حرّاً وطوعياً وأن منتجات العمل يجب أن تعود إلى المتحجّين، أن يندد، بشدة، بعلاقات السيطرة والاستغلال والظلم بين الرأسماليين والعمال، ويشهد على ذلك النص الذي فككت، فيه، آلية التراكم الرأسمالي وإرادة القوة لسدي المالكين: "إذا انتصر عمل الرأسماليين، فما الذي يحدث؟ إن الرأسمالي سرف يحس، مدفوعاً برغبة إشباع حاجاته دون كبح، وفرض تفوقه، دون قيد، على البؤساء الذين يحيطون به، بالحاجة إلى تكديس خيرات جديدة أكثر، أيضاً، مما يحس بفرح تنوّعها. اللامساواة لا حدود لها: إنها عاطفة تسيطر على البشر. والمزبلة التي تمنحها الثروة والرغبة التي تثيرها تدفعان البشر إلى اكتسابها بكل الوسائل. فالفضائل والمواهب يضحى بها من أجلها. وترفع إلى درجة القانون أو العرف كل وسيلة تستطيع القوة والمكر استعمالها لتملك ثمار عمل الآخرين ورد بمجموع الكائنات البشرية إلى حالة سجناء جهلة ومستسلمين. وتوجد، دائماً وفي كل مكان، موامرة عامة للرأسماليين - بجمع، بوضوح، بين أذكارهم لأن مصلحتهم

واحدة في كل مكان- ليحملوا العمال على الكد بأزفر تعرفه وليستلبوا من عملهم ما يقرؤون به، حتى الحد الأعلى، الثروة للتراكمه ودخل المالكين. ومن أجل ذلك، يستमित هؤلاء الأفراد في اكتساب السرى وفي الاتفاق ليكونوا ملحوظين أكثر مما يكون ذلك، ببساطة، للتنوع بخيرالقم إلى حد تلثهم، معه، منتجات كدح ألوف الرجال دون هدف خلاف إشباع هذه الرغبات الجوفاء... العمال المتبحرون المجردون من كل شيء، من رأس المال والأدوات والمنازل والمواد، ملزمون، بأن يعيشوا، أن يكسبوا كبؤساء من أجل أجر محدد عند أدنى مستوى ومغسوب حساباً مضبوطاً من أجل أن يستطيعوا، فقط، الاستمرار في العمل... إن أئام اللامساواة قد اندفعت إلى الحد الأقصى. إنها الفيض الجامع للرغبة في الامتلاك. والناهب الحقيقي للإنتاج هو الحاجة".

انطلق تومبسون من بنام وريكاردو ثم تحول إلى أوبن والاشتراكية. فنقد الرأسمالية، في عهد "تحقيق حول توزيع الثروة"، لا ينتهي إلى تأكيدات اشتراكية. ولكنه يعترف، في "العمل للكافأ"، قائلاً: "الدراسة الصابرة لمسألة التوزيع قادتني إلى التعاون للتبادل". وحوالي ١٨٢٨-١٨٢٩، أصبح تومبسون أحد محركي جمعية لندن التعاونية وأحد المشاركين في تحرير "المجلة التعاونية". فبدأ التعاون ضروري للوصول إلى "مساواة طوعية في توزيع الثروات".

وفي الوقت نفسه، توجه تومبسون بالنداء إلى النشاط النقابي. فعلى النقابات، في نظره، أن تكون رائدة النظام التعاوني، بمدة حدأ، في ذلك، عن أن تستخدم، كما لدى هودغكين، أداة محاربة أبواب العمل. فعليها أن تدعم، بكل قولها المالية والموسية والمعنوية خلق تجارب مشاعية. وهذه المستعمرات سوف تنافس المشروعات الرأسمالية وتزمرها على صعيد الإنتاجية. ولكنها يجب أن تتخذ لنفسها هدفاً أكثر طموحاً أيضاً: تطوير كامل للحياة الشيوعية يجد العمال أنفسهم، جملة، فيها،

شركاء في الملكية والإنتاج والسكن. وعلى العمال، مأخوذين فردياً، وعلى الاتحادات العمالية الانخراط في تنمية "قرى تعاون" أويلية: وهذه محاولة لطيفة للتقريب بين الحركة الأويلية والحركة النقابية وتوحيدهما. وأصدر تومبسون، نفسه، عام ١٨٣٠، "توجيهات عملية لإقامة الجماعات". وقد كتب يقول: "الاجتماع، كما هو حالياً، يعني، قبل كل شيء، من ندرة العمالة وعدم استقرارها لدى الطبقات الكادحة. ما هو السبب الأول في نقص العمالة هذا؟ تباطؤ المبيعات والسوق. فلا يتم التوصل إلى بيع المنتجات المصنعة أو أنها تنزل إلى ما دون كلفة الإنتاج. ومن أجل ذلك لا يستطيع الصناع تقديم عمالة دائمة ومجزية. والدواء، بداية، هو البحث عن سوق مضمونة لمعظم المنتجات الضرورية. ونظام العمل التعاوني يقدم الحل. فبدلاً من البحث، دون جدوى، عن أسواق خارجية في العالم أجمع، وهي، بالأحرى، مزدحمة أو مفرقة بسبب المنافسة المستمرة بين متحدين جاثمين، تحقق التشارك الطوعي لدى الطبقات الكادحة. وهذه الأخيرة تضم عدداً يكفي لتأمين سوقاً مضمونة ومتبادلة، بفضل عمل الجميع، ومن أجل إجراء توزيع مباشر ومتبادل لأكثر السلع ضرورة في ميدان الغذاء واللباس والأثاث والسكن".

تومبسون يتوجه، إذن، إلى الطبقة العاملة ومنظماتها ليعطسي مضموناً فعلياً للمخططيين الاشتراكي والتعاوني. فعلى العمال أنفسهم أن يحققوا تحريرهم بأنفسهم على عاتقهم جماعات من نموذج اشتراكي وبالبدء في البناء للموسم اجتماع جديد.

جون غراي

لم يجد غراي، قط، أتباعاً على الرغم من قوة تفكيره وبلاغة تعبيره. فلم يمتد نفوذه إلى ما وراء حلقات صغيرة لمصلحين مقتنعين من قبل. وغراي (المولود عام ١٧٩٩) ذو الأصل الاسكتلندي جاء في عمر مبكر جداً إلى

لندن ليتعلم، فيها، لدى تاجر في السوق المالية. وقد شهد، وهو الملاحظ المتنبه، جريان الأزمات الاقتصادية والاضطرابات الاجتماعية لفترة ١٨١٦-١٨٢٠ واستنتج منها "أن النظام التجاري على خلاف كامل مع نظام الطبيعة". وتسابع المناقشات الرائجة حول فيض الإنتاج وعلاجاته النقدية أو الاجتماعية. وكان ذلك الحين هو الذي قرأ، فيه، أوين وانغاز إلى الأفكار الأوينية. وفي عام ١٨٢٥، نشر غراي مؤلفه الرئيسي، بعنوان "دروس في السعادة البشرية". وقد أسهم، جامعاً بين الأفعال والأقوال، في تمويل إحدى المستعمرات الأوينية في أوربستون، ثم أصدر جريدة في أدنبره. وفي عام ١٨٣١، أصدر غراي كتابه الثاني، "النظام الاجتماعي"، ولكنه بدأ في الانبعاد عن الاشتراكية ليكرس نفسه لقضية الإصلاح النقدي. وعند ذلك نادى بمصرف وطني لتنمية الائتمان، وكذلك بالتخلي عن المعيار الذهبي (استعادت هاتان الفكرتان، عام ١٨٤٨، في كتابه "دروس في النقد"). وكان القسم الأخير من حياته معتمراً مامماً: فغراي الذي كان على رأس دار نشر اسكتلندية مزدهرة، عقد صفقات جيدة ومات منسياً، مماماً، عام ١٨٨٣ (وليس حوالي عام ١٨٥٠ كما افترض لزمان طويل).

إن غراي المطبوع بفلسفة القرن الثامن عشر وتفاؤليتها، وبتأثير آدم سميث المساوي لتأثير ريكاردو، يهدف إلى المجتمع بمهمة أولى هي تحسين السعادة، "غاية كل مشروع بشري وموضوعه". وعلى الطبيعة، ما لم تفسدها التأثيرات السيئة، أن تعود إليها تلقائياً على اعتبار أنها قد نقشَت في قلب كل واحد الرغبة في ترابط متناغم مع جاره. وعند ذلك، يعرف غراي عدداً من المبادئ التي يجب أن تنتزع المجتمع من حالة الشحن والشر. وأول مبدأ هو الدور الأساسي للتبادل. إنه، وهو أساس الرغبة في العيش في مجتمع، الذي يميز الإنسان عن الحيوان: "التبادل، والتبادل وحده، هو أساس المجتمع. وكل المؤسسات الأخرى مبنية، كاملة

وحصرًا، عليه"، وخاصة على تبادل العمل. فمن أجل أن يسود الإنصاف، يجب، إذن، إعطاء وتلقي كميات متساوية من العمل. وعلى العكس من ذلك، فإن كل تبادل منحرف، في المجتمع الحالي، لأن العمال لا يتلقون أجرًا على مقدار التاج الحقيقي لعمالهم. والنتيجة هي أن أساس المجتمع معيب.

وبالنسبة للمبدأ الثاني، استعيد مذهب ريكاردو في العمل بوصفه أساساً ومقياساً للقيمة، ولكن غراي يطبقه، حصرًا، على العمل المأجور، بل وعلى العمل اليدوي المنصب على زراعة الأرض وتخصير المنتجات اللازمة لحاجات الحياة. وليس أبواب العمل والتجار ورجال المهن الليبرالية متحيزين، حتى ولو كان يمكن اعتبار بعضهم نافعين فسيهم يقبضون، في الواقع، وهم موزعون لثروة خلقها آخرون، من هؤلاء أنفسهم، الذين يخلقون هذه الثروة على شكل ريع وفوائد وأرباح. وعمال الحقول والمصانع والمناجم هم، وحدهم، بالتالي، الإنتاجيون، ووحدهم الذين يسهمون في ثروة الأمم. ونحس بنحس، هنا، أنسر الفيزيوقراطيين، وحتى فكرة ضريبة مباشرة ووحيدة على الطبقات المنتجة.

ويقف غراي، ثالثاً، ضد اللامساواة والظلم في توزيع الثروات. فهناك في أصل الفقر كون بعضهم "يشترى العمل بسعر معين ويعيد بيعه لآخر". وبعبارة أخرى، "يتم الحصول على الربح بشراء العمل بسعر رخيص وبيعه بسعر عال". وغراي يفر حسابات كولكوهون حول الدخل القومي، عام ١٨١٢، في ضوء تمييزه بين المنتجين وعمال المنتجين. فمن بين ١٧ مليوناً، وهم سكان المملكة المتحدة، تلقى ثمانية ملايين شخص، هم ممثلو المنتجين، من إنتاج للثروة ارتفع إلى ٤٣٠ مليون ليرة، ٩٠ مليون ليرة، في حين تلقى تسعة ملايين من غير المنتجين ٣٤٠ مليون ليرة. ومع مبدأ المساواة في التبادل، كان يجب أن يحصل كل منتج على

٥٤ ليرة، ولكنه حصل على ١١ ليرة واقصاً. وبعبارة أخرى، انتزع من العمال أربعة أحلاس نتاج عملهم. ويهتف غراي قائلاً: "إن الفني الذي لا يدفع، عملياً، شيئاً يحصل على كل شيء، في حين أن الفقير الذي يدفع، فعلياً كل شيء، فإنه لا يتلقى شيئاً. هل يجب أن تبقى مثل هذه الحالة الاجتماعية؟ أليست مضادة لكل مدلول شرف؟".

ويصل غراي، إذ ذاك، من ذلك، إلى إدانة الملكية الخاصة وإدانة أصحاب الربيع والملاكين. فهؤلاء يعيشون على حساب الآخرين. وبالفعل، فقد تمكروا ما لم يكن يخصهم. فليس للربيع ولا لإيجار المال مرور. والطبقات المالكة تستخلص، إذن، مداخيلها وتميش، يومياً، من الظلم. وفي عبارة رائعة تعلن عن ماركس، يكتب غراي ما يلي: "العمل هو، وحده، أساس الملكية. وكل ملكية ليست، في الواقع، أكثر من عمل مراكم". وفي الوقت نفسه، يقف ضد المنافسة غير المحدودة التي تسمر حنباً إلى جنب مع الاقتصاد الرأسمالي. ولم يكن ذلك بسبب أنواع العذاب التي تولدها المنافسة، فحسب، بل، أكثر من ذلك أيضاً، بسبب نتائجها الاقتصادية المدمرة. فالمنافسة الحرة هي، في الواقع، المسؤولة عن الحد المصطنع من الإنتاج. فهذا الأمر محدود بالطلب بدلاً من أن يستجيب للحاجات. فما يهم المنتج هو ما تستطيع سوق امتصاصه مع تأمينها ربحاً، وليس، أبداً، الحاجات الواقعية للناس. والمنافسة تمهد من دخل العمال على اعتبار أنها تضغط الأحرار بموجب قانون فولاذي حقيقي، وتحديد القدرة الشرائية بمحد، بدوره، من توسع الإنتاج. فالاستغلال الرأسمالي يتحول، بدوره، ضد مصلحة الرأسماليين.

ويرى غراي، بوصفه أوينياً مستقيماً، الدواء في التعاون كما في تنمية القدرة الشرائية التي يجب أن تحفز الإنتاج. وهكذا سيوضع حد لفضيحة البؤس المنتشر وسط الوفرة - فضيحة كانت تصدم، بالصورة نفسها، أوين، لا سيما أن القدرة على خلق الثروات قد أصبحت، بفضل المكتنة،

غير محدودة وأنه سيكون في الإمكان مواجهة كل الطلبات وصنع
الضروري والفائض ومنح كل ما يحتاج إليه.

توماس هودغسكين

يمثل هودغسكين، احتمالاً، أكثر الشخصيات جاذبية، بعد أوين، بين
رواد الاشتراكية. فكل شيء أسهم في جعله وجهاً قوياً وأصيلاً، قوة
فكره وفلسفته الاجتماعية واستقلال إلهامه عن بتام وأوين ونشاطه
المزدوج الذي جرى بالكتابة والقول وكتبه وتعاليمه. ولم يكشف بخرس
عداءه للرأسمالية ذي مدى ثوري، بل مارس نفوذاً حقيقياً في الوسط
العمالي ودفع إلى التنظيم النقابي وجعل من نفسه رسول تربية الشعب.
ومع ذلك، وعلى الرغم من حياته الطويلة (١٧٨٧-١٨٦٩)، يقع عمله
في فترة قصيرة تبلغ حوالي عشر سنوات، بين ١٨٢٣ و ١٨٣٣. ومثل
معاصريه، نقاد الرأسمالية الصناعية، نفى عنه غبار النسيان اشتراكه لنهاية
القرن التاسع عشر، وخاصة الفايانيون الذين لفتوا الانتباه إلى صفته
كسباقي على ماركس، وكذلك إيلي هاليفي الذي كرس له كتاباً عام
١٩٠٣.

ولم تكن أصول هودغسكين هيئته، أبداً، للاهتمام بالقضية الاجتماعية.
فقد كان ضابطاً بحرياً خدم في البحر في زمن الحروب النابوليونية، ولكنه
حطم مستقبله العسكري إثر خلاف في قضية انضباط رفض، فيها، قبول
ظلم. وشرح بنصف معاش، فأفاد من ذلك ليكتب، عام ١٨١٣، كتابه
"بحث في الانضباط البحري"، وهو نقد عنيف للسلطة والمؤسسات
القائمة. ثم سافر عبر أوروبا، إلى فرنسا وإيطاليا، وخاصة ألمانيا، سراً
على قدميه، في معظم الأحيان، ليقوم بتحريرات حول الحالة الاقتصادية
والاجتماعية للقارة. واعتباراً من عام ١٨٢٣، وبفضل علاقاته بفرنسيس
بليس والنفعيين، حصل على وظيفة صحفي في جريدة "مورننغ

كرونيكل" وأقام في لندن. وفي السنة نفسها، أسس مع اسكلندي "مجلة الميكانيك"، وهي جريدة تربية عمالية ودارت في رأسه فكرة خلق معهد للعمال (معهد الميكانيك) لإعطائهم تأهيلاً علمياً وتقنياً واقتصادياً. فهو، إذن، رائد للثقافة الشعبية.

وقد هاجم في دروسه اللسائية (كان يعلم الاقتصاد السياسي، وكان بين جمهوره بعض قادة الميثاقية المقبلين، مثل لوفيت وهيدبرنغتون) منظري الليبرالية الاقتصادية، وخاصة ريكاردو، وعرض على جمهوره أفكاره الخاصة حول الرأسمالية، نظام استغلال العمال من جانب أقلية من أصحاب الامتيازات المدعومين، هم أنفسهم، بقوة الدولة. وهذه هي الأفكار التي وضعها، كتابة، في أشهر كتبه، "الدفاع عن العمل ضد ادعاءات رأس المال" (١٨٢٥)، والتي استعادها، بعد سنتين، في "الاقتصاد السياسي الشعبي" (١٨٢٧). وبعد ١٨٣٣، انسحب هودغسكين الذي اختلف مع التوجهات السياسية للحركة العمالية ومع الميثاقية، شيئاً فشيئاً، من النضال وكرس نفسه لـ "الصحافة المظلة" على حد قول هالييفي، دون أن يتردد في الدخول في خدمة جريدة "الإيكونوميست" التقليدية جداً اعتباراً من عام ١٨٤٣.

ومع ذلك، فكان قد استحق، على النبرة النضالية لعدائيه للرأسمالية، هجمات عنيفة من جانب أصدقائه القدامى النفعيين (كان جيمس ميل يصف نظريات هودغسكين بأنها "جنون عاث" يؤدي إلى "تخريب كل مجتمع متمدن"، "أسوأ من طوفان الهون والثر"). وكان قد توجب على أتباع الاقتصاد الكلاسيكي الرد في كراريس صغيرة رخيصة وامتداح مزايا حرية العمل بصوت "جمعية نشر المعارف المفيدة". ولم يهتز من جراء ذلك هودغسكين الذي كان يعلن، منذ "الدفاع عن العمل"، عن القوة المحررة للمعرفة والحقيقة: "ليس هناك حلف مقلد يستطيع قمع الثورة السلمية التي تستطيع، بواسطتها، المعرفة بكل ما ليس مؤسساً على

العدالة والحقيقة".

وخلافاً لنقاد آخرين للرأسمالية متأثرين ببنيتام، تستند فلسفة هودغسكين إلى لوك ومنهـب الحق الطبيعي. فهي تمكس تفاؤله الفردي. وهذا الملـب يقف، مطبقاً على الملكية والدولة، ضد القوانين البشرية الشريرة والمصطنعة التي جاءت لتعترض مجرى القوانين الطبيعية التي أرادها الخالق والمولدة للخير والتقدم. فمهمة المشرع تقوم، إذن، على دعم القوانين الطبيعية ومنع انتهاكها. والاقتصادي يسبق السياسي. وعلى الفور، يقبل هودغسكين، كلوك، الملكية الخاصة شريطة أن تقوم على أسس حقيقية وثابتة. بل إن هذا الحق ضروري لرشاء المجتمع وحياته. فيجب، إذن، وضع حد لحق الملكية الصناعي الذي فرضته الأرستقراطية العقارية والرأسماليون بالقوة وإعادة حق الملكية الطبيعي. وعلاج الرأسمالية ليس في الاشتراكية مفهومة كنظام ملكية جماعي، بل في أن يعاد للعامل نتاج عمله.

ويريد هودغسكين دحض ما يعده أخطاء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي: فكرة العمل السلعة، فكرة الربح كتـاج طبيعي لرأس المال. فهو يؤكد أن العامل هو النتـج الوحيد للقيمة، ولكن النظام الرأسمالي يرغمه على قبول أجر محسوب على أساس الحد الأدنى الضروري لحاجاته الحـيرية. والمستفيدان من كدحه ومن كل كسب محتمل في الإنتاجية هما الملاك العقاري والرأسمالي: "يتلقى العمال، وتلقوا في كل الأزمنة، ما هو ضروري لمعيشتهم. ويتلقى الملاكون العقاريون فائض نتاج أخصب الأراضي، وكل باقي النتـاج الكلي للعمل، في هذا البلد كما في البلدان الأخرى، يمضي إلى الرأسمالي تحت اسم ربح لاستخدام رأس ماله".

وباسم حق العمال في نتـاج عملهم كاملاً، يطلق هودغسكين، مع اعتماده على محاكمة عاقلة لإقناع الرأي العام وتنويره، بلهجة عاطفية،

نداءات إلى الصراع الطبقي. فالمركة دائرة، في إنكلترا الرأسمالية، بين رأس المال والعمل. ومعسكر الرأسماليين الذي يملك، تحت تصرفه، موارد الدولة يستخدم التشريع لمصلحته (قانون الجيوب مثلاً). وهودغسكين الذي يدافع عن العمل للمجموع وللنهب يريد الإطاحة بالصنم الرأسمالي: "بتحويل الأنظار عن الإنسان نفسه من أجل تبرير النظام الطبيعي للمجتمع القائم على الملكية أو التملك وعلى القمع الخالي للعامل الذي يشكل، مع الأسف، جزءاً من هذه الممتلكات- نسبت كل النتائج المجيدة (العائدة للعمل) إلى رأس المال الجامد والمتداول. وبقيت مهارة العامل غير ملحوظة وأهين في الوقت الذي أصبح، فيه، عمل يديه موضع عبادة".

وبدلاً من الصنم، يضع هودغسكين العمل، لأن العمل هو كل شيء. وبما أنه مصدر للقيمة ومقياس لها، فالإله يعود، أولاً، الحق بشمار الكد. وعاملاً الإنتاج الآخرا المزعومان، الأرض ورأس المال، لا يخلقان ثروة، إنما لا يمتلان سوى عمل متراكم منذ زمن العبيد حتى عمل الصناعة الحديثة المأجور. فالعمل، إذا استنار وأحسن توجيهه، قادر على تحويل "صخرة عقيدة إلى حقل خصب".

ويطرح هودغسكين، بعد أن أثبت التفوق الاقتصادي للعمل على رأس المال، سؤالين. الأول هو عن حق العامل في نتاج عمله. فكيف نعرف، في اقتصاد صناعي معقد، قائم على تقسيم العمل، النصيب الذي يعود لعمل كل واحد؟ وبالتالي، فكيف نقدر المكافأة الطبيعية للعمل الفردي؟ لا يوجد، أبداً، معيار يستطيع، بموجبه العامل أن يملك، عن حق، نتاجه. وفكر هودغسكين حول هذه النقطة يبقى مشوشاً وهودغسكين يعترف، ثانياً، بأن شخصين ووظيفتين تمتزج في رب العمل: صاحب المشروع الذي هو عامل، والرأسمالي الذي هو مستفيد. وقد كتب يقول: "أرباب العمل عاملون مثل عمالهم. ومن وجهة النظر هذه، فإن

مصلحتهم هي مصلحة أجزائهم نفسها. إلا أنهم، أيضاً، رأسماليون أو وكلاء لرأسماليين، ومصلحتهم، من هذه الناحية، معارضة لمصلحة عمالهم". فمكافأة صاحب المشروع مشروعة تماماً شريطة أن يرد ربح الرأسمالي غير العادل إلى العدم.

وما يمر كل شيء، بما فيه الملكية، هو العمل. والمثل الأعلى هو أن يكافأ العمل ويهاقب الثراء والكسل. ونجد، هنا، قوة العاطفية الاشتراكية وضعفها. المذهب يطلق تياراً من الحماسة، ولكنه يقى مبهماً حول اقتراحاته بصدد مجتمع المستقبل. وهودغسكين يهتف، دون أن يخلو ذلك من بلاغية، في الصفحات الأخيرة من "الدفاع عن العمل" قائلاً: "أنا واثق من أنه لن يكون هناك، ولا يجب أن يكون هناك، سلام على الأرض ولا إرادة حسنة بين البشر طالما لم يكن انتصار العمل كاملاً، طالما لم يكن الكدح الإنتاجي الوحيد الذي يجب أن يضر بالنعم والكسل هو الوحيد الذي يجب أن يكون بائساً، طالما لم يرسخ جيداً المبدأ الرائع القائل: "الحصاد من حق الذي يزرع"، طالما لم يقيم مبدأ الملكية على العدالة بدلاً من العودية، طالما لم يصبح الإنسان موضع التشريف بدلاً من كلفة التراب التي يسحقها أو الآلة التي يديرها".

وحول العمل الذي يجب القيام به للوصول إلى مثل هذا التقدم، يسح هودغسكين، وهو فردي عنيد، بريسة غريزية حيال الدولة. فالحكومات عمرت، في رأيه، في كل زمان، عن السلطة الاقتصادية للطبقة الحاكمة. وما دامت السلطة في أيدي أصحاب الامتيازات، فإن الديمقراطية مستحيلة. وقد حذر هودغسكين، في ذروة الهياج الراديكالي من أجل إصلاح البرلمان، العمال من خطر الإصلاحات السياسية: فأسباب البلاء اقتصادية. والعداء حيال الدولة يمتد إلى كل نشاط سياسي. وعما أن المسألة الحقيقية من مستوى اجتماعي واقتصادي، فما جدوى العمل

بوسائل سياسية؟ فلا يمكن لهذا أن يكون سوى ضلال، خدعة خطيرة. فمبول هودغسكين الفوضوية تضعه، إذن، في منتصف الطريق بين غودوين وباكوتين، في حين أن تحليلاته الاقتصادية تضعه كوصلة بين ريكاردو وماركس. فهو دغسكين الذي يرفض كل مثل أعلى تعاوني أو مشاعي، يميل إلى مجتمع منتجين أحرار ومستقلين. وهو يؤمن بفضيلة النضال الشخصي لكل عامل ويقبل المنافسة - وهو ما استحق عليه انتقادات لاذعة من وليم تومبسون.

وهذا المزيج من الفردية العنيدة والطموحات إلى الاشتراكية نلقاه في غمطي العمل اللذين يريد هودغسكين التوحيد بينهما ليحقق انتصار أفكاره: النقاية والتربية. فعلى الاتحادات النقاية أن تنظم نفسها وتوحد الطبقة العاملة ضد الاستغلال الرأسمالي، وهودغسكين يشجع نمو النقابات اللندنية وذلك، على الأقل، إلى اليوم الذي حكم عليها، فيه، بأنها أفسدت، دون رجعة، من جانب التعاونية الأوينية والارتباكيات السياسية. ومن جهة أخرى، يقع على عاتق مؤسسات الثقافة للعمال أن ترفع المستوى الثقافي للجماعة وتنور العمال حول الاقتصاد السياسي الحقيقي. فهو دغسكين يتصور، إذن، الدروس المسائية كأداة تحرير ونضال ضد الرأسمالية، في حين أن أكثر المنادين بالتربية العمالية نفوذاً، مثل بليس وبركبيك، يرون فيها مجرد وسيلة لتحسين للمعارف التقنية للعمال في الوقت نفسه الذي تكون، فيه، مناسبة لكسبهم إلى جانب الاقتصاد الكلاسيكي. وأخيراً، فإن وجهة النظر هذه - وجهة نظير التعاون بين البورجوازيين للتتربين والعمال للشغوفين بالمعرفة - هي التي انتصرت، لا سيما وأن المحسنين الراديكاليين ذوي الجيوب المملئة جيداً والقناعات الفردية هم، وحدهم، القادرون على تأمين تمويل هذه الدروس وعملها. فهو دغسكين يخسر معركة المعاهد العمالية وفصل الاشتراكية عن الراديكالية.

جون فرانسيس براري

بني ج. ف. براري، وهو نصف إنكليزي ونصف أمريكي وعامل تنضيد في مطبعة، شهرته على كتاب واحد صدر عام ١٨٣٩، "أمراض العمل وعلاجها". والكتاب الذي كتب بقلم رشيق وصياغات موفقة لا يخلو من لب ولا من قوة. وقد استرعى انتباه المعاصرين لا سيما وأنه يستعيد بعض الأفكار التي وضعها في التداول، منذ حوالي عشرين سنة، المصلحون الاجتماعيون. وهو يجري، على حد قول كول، "التركيب بين الأوبئة والاقتصاد السياسي المضاد لريكاردو". وهناك منذ آخر لشهرة براري. ففكره الأصيل حول القيمة والتبادل وفضل القيمة حظي باعتراف ماركس الذي يستشهد به، مقررطاً إياه، في "بؤس الفلسفة".

ولد براري في واشنطن من أب ممثل مهاجر وأم أمريكية. وقد جاء ليهبهم مع أسرته، في ليندز حيث اشتغل كطابع في الجريدة الراديكالية "ليندز تالمس". واتفق لسه، أيضاً، أن اشترك في التحرير. وفي الوقت نفسه، ناضل في صفوف الاتحاد العمالي المحلي. واعتباراً من ١٨٣٦، في حين أصبحت ليندز إحدى عواصم اللياقية، اشترك براري في النشاط بوصفه سكرتيراً لـ "رابطة عمال ليندز". وبعد نشر كتابه بقليل، رحل، نهائياً، إلى أمريكا حيث واصل نشر أفكاره مع تخفيفه منها بالتدريج. وتوفي فيها، عام ١٨٩٥.

ينطلق فكر براري المشغول بالبحث عن السعادة، كفكر كثير من المعاصرين، من إدانة لا رجعة عنها للمجتمع القائم. ويزيد في الأذى الذي يوقعه هذا المجتمع، بابل المصالح، بالبشر كون هؤلاء محدودين بشروط حياتهم. والأهمية الحاسمة للبيئة - وهي فكرة تذكر بغودوين وأوين - تمارس في نظام هو أسوأ ما يمكن تصوّره من أنظمة. وبالفعل، ففي حين صنع البشر من أجل أن يعيشوا في تواصل مع بعضهم البعض،

أسعد العالم وجود الملكية والتناقض بين الكسالى والعاملين. وهكذا تنتهك المبادئ المسجلة في كتاب الطبيعة الكبير.

ما هي هذه المبادئ المطابقة للحق الطبيعي؟ في الصف الأول، تأتي المساواة. فلكل واحد، بالتساوي، حق وواجب في العمل. إلا أنه يجب، من أجل أن تسود المساواة، إحلال الملكية الجماعية محل الملكية الخاصة، خاصة ملكية الأرض، على اعتبار أن الأرض هي التي يستمد منها البشر، بصورة رئيسية معيشتهم. والفكرة الثانية لبراي هي أن المساواة في العمل يجب أن تؤدي إلى المساواة في المكافأة. وبالفعل، فالعمل، وحده، هو الذي تنجم عنه القيمة. فلكل كائن بشري الحق في ثمار عمله، في حين أن نظام الملكية الخاصة يؤدي، بجرمانه من مكافأته العادلة، إلى الطغيان والظلم واللامساواة والبؤس. والانقسام إلى طبقتين، الرأسمالين والعمال، يأتي من نظام اللاتساوي في التبادل. فالعامل يعطي رب العمل يوم عمل، في حين يتلقى قيمة نصف يوم: وهكذا يفني الغني ويفقر الفقير. والواقع أنه ما من تبادل حقاً. فالرأسمالي لا يعطي شيئاً لأنه ليس لديه ما يعطيه، ويكتفي بدفع أجرة عمل أسبوع بالمال الذي كسبه على ظهور العمال في الأسبوع السابق. ولكنه يفني، باستمرار، بسبب فضل القيمة والتراكم الرأسمالي. فليست العلاقة بين الرأسمالي والعامل، إذن، سوى خديعة ومهزلة وسرقة وقحة على الرغم من اكتمالها الصفة القانونية.

أين نجد الدواء؟ ليس في العمل السياسي أو في تشريع العمل للتقنين، سلفاً للفشل، ولا في الاشتراكية التي لا تستطيع أن ترمي إلا إلى تحسن جزئي للشرط العمالي دون تغيير هذا الشرط نفسه، ولا في الهجرة، وهو حل كان رائجاً، آنذاك، ولكنه لا يفعل شيئاً بخلاف نقل العامل من مكان بؤس إلى آخر. فمن أجل المضي إلى جذر الداء، يجب تغيير أسس النظام، أي إدخال الملكية الجماعية: "مشاعية الخبوات هي، من كل وجهات النظر، أكمل شكل مجتمع سيمتطيع الإنسان اعتماده". ويجب

أن يصحب هذا الاقتصاد الشيوعي نظام تربية جماعي للأطفال الذين
يؤخذون من أسرهم وتربيتهم الدولة.

إن مثل هذا التغيير لا يمكن أن يتم في يوم بسبب صفتي الإخلاص والكرم
التي يقتضيهما. وهذا هو (وبراي) يعبر عن نفسه، هنا، بصراحة
واقعية) سبب فشل بعض التحارب الشيوعية التي جاءت لتلتصق بها، في
القوضى، كائنات ما تزال مستعبدة لعادتها ومستبقاتها وأنانيتها. ولذلك،
وبصفة انتقالية، في انتظار مجتمع على طريقة أوين، بتعاونيات إنتاج
واستهلاك وتبادل، ينصح بـراي باللجوء إلى شركات مساهمة يديرها
عمال وتشكل نوعاً من اتحاد لفعاليات العمل. وهكذا، وطبقاً للعنوان
العربي لكتاب بـراي، سوف يحل عصر الحق، في رؤية متفائلة لتقدم غير
محدود للبشرية، محل عصر القوة. وبراي، الوحيد بين منظري الاشتراكية
الذي كان عاملاً حقاً، يبرهن على أنه عرف كيف يفكر بتجربته كعامل
يدوي في بذله جهده للتوفيق بين الحس العملي والفاهيم النظرية
والطموحات الأخلاقية.

الأدب والاشتراكية: المحافظة الميلية إلى الاشتراكية والتبكيات الاجتماعي

الرومنطيقية والعظمة الاجتماعية

قدم الأدب، هو أيضاً، إسهاماً لا يهمل، حتى ولو بقي في معظم الأحوال
غير مباشر، في نشر أفكار أو طموحات اشتراكية. وقد بدأت الحركة مع
الكوكبة اللامعة من الشعراء الغنائيين التي فرضت شهرتها على إنكلترا
خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ثم استعبدت من جانب
الروائيين وبعض ممثلي الفلسفة السياسية. وفي هذه الأوساط المتنوعة
حدثت، بفضل الرومنطيقية، ردة فعل ضد ضروب قسوة الثورة
الصناعية، وضد الضبط البارد للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، على

الصعيد الأدبي كما على الصعيد الأخلاقي. وكان تيار عاطفي قروي يحرك، أكثر مما حرك الأوينيين والاشتراكيين الريكارديين، أنصار هذه الغضبة ضد لا إنسانية المكنتة والنظام الرأسمالي الجديد. فقد كانوا، كقضاة أو أنبياء، يتوجهون بالنداء إلى الشبيبة، إلى الخيال الخلاق. والواقع أن واحداً من هؤلاء المصلحين الاجتماعيين للتهيين حقاً على اليوس واللامساواة لن يصل إلى الاشتراكية كنقطة نهائية لمسوته السياسية والأخلاقية. وعلى العكس من ذلك، سيتحول العديد منهم خلال حريان الحركة. ولكن أسلوباً جديداً في الكلام صنع بتأثير منهم. فقد روحوا لبعض الأفكار التي سرعان ما ستصبح مواضيع مشتركة. وقد غذى قسم واسع من الحركة، بنشره همائر متفجرة لغضبة ضد المالكين، النقد المتحمس للمجتمع القائم والأمال في نظام مقبل مصنوع من العدالة والمساواة. وفضلاً عن ذلك، أعطت الشهرة الأدبية هؤلاء المؤلفين ونفس شعرهم ورشاقة أسلوبهم لعملهم إشباعاً لا يقاس به إشباع علماء اقتصاد ومنظرين ذوي تعبير ثقيل وتعليمي. فقد أفاد، إذن، هؤلاء الأدباء من انتشار لا مثيل له لدى الطبقة الوسطى ولدى أكثر العمال ثقافة.

تأثير الثورة الفرنسية

منذ بدايات الثورة الفرنسية، عمر وودسورث وكولريديج وسوازي عن حماسهم. فهو ذا عالم جديد قيد الولادة: إنه الإعلان عن بعث أخلاقي للبشرية. والطوباوية ستصبح واقعاً، ليس على "جزيرة ما بعيدة، بل في قلب العالم، علناً جميعاً" كما كتب وودسورث. وفي نظر كولريديج الذي كان، آنذاك، طالباً في كمبريدج، لم تعد كتابة قصائد ومسرحيات تكفي. فيجب الانتقال من النظري إلى العملي. ولذلك، اقترح، عام ١٧٩٤، على صديقه سوازي، الطالب في جامعة أوكسفورد، تأسيس مستعمرة شيوعية تسودها مساواة كاملة. وهناك سوف تلغى الملكية

وتلقى، معها، الأناينة. وأبدى سوازي قليلاً من الحماص. وبعد وقت قصير، تغلى كولريدج، بدوره، عن المشروع. وسرعان ما انحرفت الآمال التي أثارها الثورة الفرنسية تحت هيأة الرجعية المعادية لليقوبية. وتطور رودسورث وكولريدج وسوازي، وقد فحشهم الخيالات، نحو نزعة محافظة مصطبغة بالاهتمامات الاجتماعية وحب الشعب. وسوف توجد سلالتهم لدى الاشتراكيين المسيحيين والمحافظين الديمقراطيين.

كولريدج

قام كولريدج، المطبوع بالرومنطيقية الألمانية، بنقد قلس لعقلانية القرن الثامن عشر وتفاؤله. وتستعيد المدرسة الألمانية-الكولريدجية التاريخ وتوجهه إلى فلسفة اجتماعية للنمو. ومثل هذا الفكر الذي يرفض المقررات المجردة لا يسلم بأزلية المفاهيم العامة ولا برسوخ القوانين الاقتصادية كقانون العرض والطلب. وهي تقترح، بدلاً من عقططات عصر الأنوار التي حُف معيها، القرون الوسطى كنموذج، أي غطاً من المجتمعات لا يعود الفرد، فيه، متروكاً للعزلة، بل يدمج في جماعات ومقاييس. وعلى عكس الفردية النفعية الباعثة على اليأس، يتوق كولريدج إلى تصور عضوي للمجتمع يرتبط، فيه، الفرد بطقته وسلوكه ويوجد مكانه في الوحدة المعنوية للكل. وحجر الزاوية في إعادة البناء الاجتماعية هذه هو الدين: فيجب أن تكون الكنيسة المربية الكبرى لهذا المجتمع المستعاد، ويجب أن تكون الروح المسيحية رابطة. ومثل للمسيحية الأعلى الذي يتماهى مع للثل الأعلى القروسطي ينهر كتابه "دستور الكنيسة والدولة" (١٨٣٠). فالحالة الحاضرة التي ندد بها بقوة تقدم مشهداً قاضحاً: مشهد التباين بين الترف والبؤس، مشهد الاستبداد الحكومي ومشهد الخبل الناجم عن المكننة. إنها الفوضى بدلاً من النظام- أكثر أنواع الفوضى لا إنسانية. ويكتب كولريدج قائلاً: "لدينا قوانين

حول الصيد وقوانين حول القمع، حول مشاغل القططن، ولدينا سبيتالفيتز (حي فقير في لندن) وزارعو الأرض الذين يعيلهم قانون الفقراء وبقية السكان ممكنة، محولة إلى آلات لصنع أغنياء جدد. وماذا أقول، فآلية الثروة القومية مبنية على بؤس الذين يجب أن يشكّلوا قسوة الأمة وصحتهم السيئة وإحباط معنوياتهم". ولعلاج هذه الضلالات، يجب استعادة مدلولي التضامن والمحبة: أن يجد كل واحد نفسه عضواً في كل حسب تعاليم الأخلاق المسيحية، وسوف يسود الوفاق.

سوازي

احتفظ سوازي، طيلة حياته، بعاطفة شبيهة بالمعادية للرأسمالية. إنه لم يتوقف، وهو القارئ المتهجد للمؤلفات الاشتراكية، عن انتقاد نتائج الثورة الصناعية دون رافة، من "رسائل من إنكلترا" المكتوبة عام ١٨٠٧ وحيث يصف للمصانع الجديدة بأنها كهوف البؤس والانعطاط حتى كتابه الصادر عام ١٨٢٩ حول توماس مور. وأسهم سوازي، على طريقته، في زعزعة الأيديولوجية الليبرالية. فهو، كسبي يستوحى حينئذ عنيفاً إلى الماضي، يندد، بقوة، بمخطيئة العالم الحالي: فالحساب طرد العاطفة. ويعلم سوازي، في تأمله لتجربة توماس مور، مثل هذا الآخر، بتحويل المجتمع ليعمل على السعادة. وهو يوفق، وفي هذا طرافة كافية، بين ثقة متفائلة بالمستقبل، لأنه يؤمن بالتقدم المادي والمعنوي، وإعجاب دون حدود بالماضي لأن الشروط الاجتماعية كانت، في نظره، ألطف في زمن توماس مور: فـإنكلترا القرن السادس عشر كانت تقدم لسكانها من المعرفة والثروة أكثر مما تقدمه إنكلترا القرن التاسع عشر التي غاصت، بتأثير النظام الصناعي الجديد، في انعدام الأمن والمنافسة المجنونة وإغراء الكسب.

وعمل سوازي مشيع، عماساً، بهذه اللهجة النبوية التي تعد بالسعادة المقبلة

ويرفع الماضي إلى مصاف الملل الأعلى ليستطيع أن يندد، بشكل أفضل بالحاضر. وعلى وجه الإجمال، ترتد اقتراحاته المشخصة إلى إصلاحات شاحية خجول: تنظيم مستعمرات عمال، إدارة أفضل في كل أبرشية، نظام تعليمي قومي، التربية الدينية للجميع، شرطة أكثر كفاية، تنمية صناديق التوفير، وأخيراً إقامة جماعات ذات أسلوب أويبي تستخدم أمثلة. وبالفعل، يحس سوازي، في وقت واحد، بتعاطف مع الأوبينية ومع شخص روبرت أوبين، أحد الرجال النادرين الذين أعطوا البلد دفعاً أخلاقياً. وهو، نفسه، يستمد حبه من الأخلاق أكثر بكثير مما يستمده من العلم الاقتصادي. فانتقاده للرأسمالية يستند إلى قيم أخلاقية. وكل شيء مرني يحوي الخسر والشر. فالشر لا يتوقف عن النمو في نظام حرية العمل. ومنذ أن أقامت الآلة سيطرتها على العالم، ساد عدم الاستقرار. فكل واحد، مزارعاً كان أم رأسمالياً، يقع حاربه. وفي كل لحظة، تهدد الثورة بالاندلاع. ولكن هذه الرونطيقية المعادية للرأسمالية حتى ولو حملت، في ذاتها، هاجس الميتافيزيقية، تؤدي إلى أبوية تمجد الماضي. والمناداة بالوفاق والتعاون، ضد أنانية الأفراد تفتح، هاتياً، الطريق أمام المحافظة الاجتماعية لأنكلترا الفتاة، وليس، أبداً، أمام الاشتراكية. ومع ذلك، فإن طموحات الاشتراكيين المسيحيين الكريمة سوف تتعرف في سوازي على رائد.

شيلي

لا يبدى شيلي، أبداً، في التزاماته السياسية، استمراراً يزيد على ما يديه في مسيرته الشخصية. ومع ذلك، تحت تأثير دافع ثوري، كتب، عام ١٨١٩، قصيدته "أغنية إلى رجال إنكلترا". وهذه الرؤية للثمسة للعدالة التي وصفها ماكس بمر بأنها "أغنية الاشتراكية الوليدة" تعم عن نفسها في رسالة حارة متلهب، فيما بعد، عدداً لا يحصى من القراء. أما

بالنسبة للنسباء الموجهة إلى التحولات العاملة، فهو همزة وصل بين حكاية مانديفيل الخرافية (١٧٢٤) وحكاية منتر مورغان (١٨٢٦). فعلى شكل تعزيمي، يطور شيلي الفكرة التي يجلبها علماء الاقتصاد الذين ينددون بال رأسمالية المجتمع يقوم على استغلال العمال المحرومين، ظلماً، ممن حقوقهم. فلماذا تقبل مثل هذه العبودية دون مقاومة؟

لماذا تفلح، إذن، يا ابن إنكلترا،

من أجل السادة الذين يسحقونك؟

لماذا تنجح، في الجهد والمهم،

المعاطف الفاخرة التي يرتديها طفلاتك؟

لماذا تكدح هكذا، من اللهد إلى اللحد،

لتكسو وتفذي وتنقذ

هؤلاء الطفيليين العاقين الذين يهودون

شرب عرقك، وحق دمك؟

الحب الذي تزرعه والذهب الذي تكشفه

شخص آخر هو الذي يخرجه

شخص آخر هو الذي سيحمل

السلاح الذي تصنعه واللباس الذي نجيكه!

ازرع حياً-جد ذهباً- لا يكونان

للطاغية، للمحتال!

انسج- ولكن ليس للكسول!

هذه الأسلحة، اصنعها- ولكن للنفاع عنك!

كلرل

كان كارليل، الفيلسوف الصوفي والمؤرخ المثالي والمعجب بالأبطال، مهتماً جداً بالمسألة الاجتماعية. وقد كرس لها معالجات طويلة في كتابيه،

"الميثاقية" (١٨٢٩) و"الماضي والحاضر" (١٨٣٤)، وقبلهما في إسهامه الأول في الفلسفة الاجتماعية، وهو بحث هام نشر عام ١٨٢٩ في "مجلة أدنبره" بعنوان "علامات الأزمنة". وقد تأثر كارليل تأثراً مزدوجاً باليوريثانية الاسكتلندية والفلسفة الألمانية. وقد تركت، لديه، رومنتيقية عوته وشيلر وجان بول ونفائيس المتنوعة برومنتيقية كارليل أثراً عميقاً. وأصلته هي في كونه قد أراد تقديم إجابات عن الأسئلة التي تطرحها "الصناعية" (كلمة ابتكرها هو نفسه). فقد أحس كارليل، جيداً، بالطفرات العميقة التي حملها عصر الآلة: وهي طفرات تقنية، أولاً، ولكنها أكثر من ذلك، أيضاً، طفرات اجتماعية وأخلاقية. فالخضارة الصناعية تخلق علاقات اجتماعية جديدة، خاصة بين الأغنياء والفقراء. وهي تحول طباع الأفراد والأخلاق الاجتماعية. بل هي تعدل قاعدتي الحياة الروحية: الدين والأدب. فإمام الإيمان للمادي بالآلة وقدرتها على التحويل التكنولوجي، يجب، من أجل الإفلات من مخاطر انعطاط الأخلاق، إعادة التأكيد على كرامة الإنسان التي لا تموت وعلى وجهته الروحية العليا. وهذه السمات الحديثة جداً تلقى، في الرأي العام، على الرغم من اختلاطها باعتبارات شعرية، صدى دائماً لكونها تستجيب لطموحات ينسها الإنسان بصورة متفاوتة الإهام، ولكنه يحسها بعمق وصدق دائماً.

ويطلق كارليل من نقد لاذع للرأسمالية وتجاوزاتها، وهو نقد استحق عليه نحية ملحوظة من ماركس. فهو يرى أن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وهو "علم كيب"، كله تعريد، غير قادر على استيعاب الواقع. ونظام حرية العمل الفوضوي والمفتسر قريب من الانفجار. وفي حين كانت إنكلترا، في السابق، تغذي كل مكانها، فإنها قد أصبحت "أرض جوع". فسالفقراء محرومون من الخبز والسكن. وتلخص الحالة الاجتماعية عبارة هي: "الفوضى مع الدركي فوقها".

ويكتب كارليل، في "الماضي والحاضر"، قائلاً أنه لم يتبق هناك سوى "عقدة مال" لتربط بين الكائنات البشرية. "إننا نسمي هذا مجتمعاً، وسوف نموت، صراحة، في كل مكان، على التفتت وعلى أكمل الانزعاج. فحياتنا بعيدة عن تشكيل دعم متبادل، بل هي مصنوعة من عدائية متبادلة متكررة بقوانين حرب حقيقية مميتة، من بين أسماء أخرى، **الثالثة المحررة**". وبالتباين مع ذلك، يستغرق كارليل في استذكارات عاطفية ومصطبغة بالثالية للقرن الوسطي بمحافلها العضوية وإيمانها المشترك. وكل ذلك دمره القرن الثامن عشر، وهو فترة سلبية وهدامة حصراً. إلا أنه سوف يمكن، في القرن التاسع عشر، تحت تأثير نجمة من العلماء والرأسماليين (تعريف، هنا، على الأفكار السان سيمونية)، أن تشهد الولادة الجديدة لوحدة الجسم الاجتماعي العضوية.

ولمسألة ليست سياسية، بل اجتماعية. فلا فائدة، إذن، من القيام بشورة: فالإطاحة بحكومة لن تغير شيئاً. ولا فائدة من الانطلاق في حملة مطالب سياسية، كما يفعل المشاقون: فسوق يتخدد العمال بالراديكاليين. وكارليل الملليء بالسخرية للزدرية الليبرالية، سياسة كانت أم اقتصادية، يهاجم "الراييكالية المشلولة"، "إحدى أكثر الظواهر التي اتفقت للنهش البشري أن صادفها بلاء". فهذا النظام المجرد الذي يقيس الأعماق بواسطة الإحصاء، يلقي بحساره الفلسفي - السياسي في الهوة السوداء للآلام البشرية، وعندما يرينا قصر الهوة، "يستخلص منها، على سبيل التحزير، هذه النتيجة العملية التي هي أن الإنسان لا يستطيع شيئاً خلاف الجلوس وتأمل الزمن الذي ينقضي وحريان القوانين الطبيعية بعين قلقة". ومع ذلك، يبين، في كتابه "لثايقية"، أن هذه الأخيرة ليست حلاً ولا اضطراباً عابراً، فالحركة العميقة الجذور ستكرر ما لم تقدم أدوية للأمراض التي تعانيتها إنكلترا: فالجاهل على حق، فعلاً، عندما تريد الإطاحة بدولة غير عادلة لا تدع لها، كمنظور، سوى "بيوت العمل" أو

الحد للماتوسي من الولادات.

ومن هذا التنبيد بـ "الفلسفة التحريرية" حرية العمل، ينتقل كارليل إلى وجه أكثر إيجابية من إصلاحه الاجتماعي والأخلاقي. ولديه تصريحات تفيض بالكرم، ولكنها غامضة تسمح بتفسيرات مائلة إلى الاشتراكية، كما بصدد الملكية الجماعية للأرض مثلاً: "حقيقة القول هي أنه ليس للأرض سوى مالكين: الله الكلبي القدرة وكل أبنائه الذين عملوا في الأرض جيداً، وما زالوا يعملون، فيها، جيداً". ذلك أن المبدأ الكبير هو العمل: "لا مكافأة دون عمل". ولكن فكر كارليل يبقى، فيما يتعلق بالصيغ العملية، مغلفاً بالغموض: ومن حين إلى آخر، ينبثق برق من الفسوم دون أن يبدد ضباب بلاغة غامضة. أما بالنسبة للعلاجات التي تصورهما، في "الماضي والحاضر"، لحل القضية الاجتماعية، فليس فيها شيء من الأصالة ولا الجرأة. فكارليل يكثفي باقتراح تدخل الدولة لتطوير تشريع للعمل (خاصة الصحة في المصانع) وتعميم التعليم وخطه مساعدة للهجرة واتصال دائم بين أرباب العمل والعمال.

وما يهم كارليل، قبل كل شيء، هو الإصلاح الأخلاقي الذي سوف يكون من عمل "أرستقراطية روحية". وبالفعل، فإن كارليل يلتفت، من أجل هذه المهمة، إلى أرستقراطية الولادة. فيجب أن تكف هذه الأخيرة عن العيش في الكسل، وأن تنزع نفسها من حياة الفراغ، وأن تمتلك ذائفا وتستعيد الإحساس برأبائها، وأولها هو واجب الإدارة والقيادة. وسوف تكسب طاعة الجميع، إذ ذاك، لأن العمال سيستعيدون الثقة بها. وكارليل المصلح الاجتماعي ذو الذهن الأرستقراطي والبيوريتاني يصل، في نهاية المطاف، إلى المحافظة. وهو يفرض نفسه كمعلم فكري على عفاظي حركة "إنكلترا الفتاة" للتورين. ولكن سلالة تبعثرت في اتجاهات عديدة. فإلى جانب التيار الاشتراكي الذي أسهم في تغذيته، سوف نرى بعض تلاميذه البعيدين يتجهون نحو الفاشية وفاء منهم لميل

كارليل إلى اللجوء إلى النظام والدولة، إلى الأبطال والقادة، إلى أشكال الاشتراكية التسليحية والتسلسلية، إلى الرافض المتعمد للديمقراطية.

الأدب والاشتراكية

وحدثت الاشتراكية الأدبية، سواء أكانت مولودة من العواصف الرومنطيقية أم من المثالية الفيكترية، حدودها بسرعة. فهذه الحركة "المائلة للاشتراكية"، وهي ثورة نبيلة ضد أهوال الكسنة وفظاظاتها، ضد الديكور المذل المحبط الذي سمي "بصمة مانشستر"، والتي ليست هي اشتراكية أبداً، ساهمت في استثارة الوعي. فهي توقظ وتثير أسئلة تنمي إحساساً بالذنب. وبعبارة موجزة، إنها تخلق حالة ذهنية تعيد وضع المجتمع القائم موضع مسألة باسم مبادئ أخلاقية وتزعزع، بذلك، الثقة العامة بالرأسمالية.

إلا أنها لا تمضي أبعد من الانتفاضة البليغة لنفوس صافية ومشغوفة بالخير. والروايات الاجتماعية نفسها، "سبييل" لدزرائيلي (١٨٤٥)، "ميري بارتون" للسيدة غامكيل (١٨٤٩)، "آلتون لوك" لكينغسلي (١٨٥٠) و"أوقات صعبة" لديكر، وهي التي تصور، دون محاملة، تأثيرات اقتصاد السوق، لا تخشع على كثير من الذرائع الجديدة قياساً مع تلميحات الشعراء والفلاسفة. فعلى وجه الإجمال، لم يكن هذه التيارات الفكرية الجديدة سوى تأثير محدود على النمو العام للاشتراكية. إلا أنها هيأت الرأي العام للاعتراف بسلامة انتقادات الرأسمالية وتحضر الأدهان، في عصر فردية منفتحة، لحلول للمسألة الاجتماعية تستعيد مدلولي الجماعة والتضامن.

الحركة العمالية والاشتراكية

تجادبت الحركة العمالية الإنكليزية، منذ ولادتها في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، ثلاث استراتيجيات. وتقابل الأولى التيار الراديكالي.

فقد توصل، عدة مرات، إلى جمع الطاقات العمالية على برنامج عمل سياسي في جوهره. وضمن هذا المنظور، يرى التحزب الديمقراطي للدولة، كوسيلة تجلب للعمال تحسين مصيرهم وتضمن احترام حقوقهم دون ضرورة، من أجل ذلك، لتحويل النظام الاقتصادي: فالراديكاليون، أنصار النفعية البنتمية، يعترفون بقوانين الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. وأبعد ما يتمنونه هو تدخل الدولة لتصحيح أكثر التجاوزات علانية بتشريع مناصب لصالح بعض فئات العمال غير المحظية. فيلج على الطبقة العاملة، إذن، للتحالف، مع البورجوازية الليبرالية من أجل الانتصار، سوية، على الأرستقراطية وفرض الإصلاح السياسي والبرلماني. وقد جعل بليس من نفسه، براءة تامة، بطل هذا التكتيك معيذاً، باستمرار، وصل خيوط التحالف بين العمل ورأس المال. ذلك هو الموقف الذي ساد بين ١٨١٦ و ١٨١٩، بين ١٨٣٠ و ١٨٣٢، وفي زمن الميثاقية من بعض الجهات.

والإتجاه الثاني هو الإتجاه النقابية. فقد تشكلت روابط للدفاع عن العمال، في وقت مبكر جداً، بين عمال بعض الفروع الصناعية: ويمكن أن نعيد، على طول القرن الثامن عشر، رسم تطور الأولى بينها. إلا أن نهاية القرن، تقريباً، هي التي بدأت، فيها، الروابط المهنية في الاتساع. فقد ازدهرت الإضرابات وجماعات الإصلاح السياسي والاجتماعي بفضل الحركات الديمقراطية المرتبطة بالثورة الفرنسية. وانتشر التنبه وأوقف صعود الحركة بالقوانين التي منعت التكتلات تحت طائلة عقوبات قاسية جداً (قوانين التجمع لعامي ١٨٩٩ و ١٨٠٠). وولدت النقابية التي عاشت كما تستطيع في السر طيلة فترة التحريم، من جديد، بعد إلغاء قوانين التجمع عام ١٨٢٤-١٨٢٥. ولا يهتم التيار النقابي بتحويل البنى الرأسمالية، ولا بالإصلاح السياسي، بل بالعمل الاقتصادي لمقاومة أرباب العمل، في حالة خفض الأجور مثلاً، وللدفاع عن حقوق العمال، لدى

الحاجة، بالإضراب. فالحمية للتبادلة والعمل الدفاعي، باسم التضامن بين العمال، هاء، إذن، هدفنا العمل النقابي. فالحركة العمالية تتسحب، ههنا، إلى ميدان نضال أضيقت، ولكنه ميدانها على وجه الخصوص. وليس هناك أي شاغل أيديولوجي، بل رد فعلي على الحاجات اليومية والمشخصة لعالم العمل.

وأخيراً اتخذت الحركة العمالية، في بعض البرهات، اتجاهاً ثالثاً: اتجاهات الاشتراكية. ولا شك في أن الاشتراكية لم تفس سوى جزء ضئيل من العمال الديوين باستثناء فترة ١٨٣٢-١٨٣٤ التي جرى، فيها، التوارد بين الأوينية والحركة العمالية. ومع ذلك، فقد بدت بعض الأوساط، سواء أكان ذلك في الحرفية أم في الصناعة، قابلة لتلقي فكرة إعادة صهر كاملة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي ولوعود الإحياء الأخلاقي المتضمنة في مختلف المذاهب الجماعية أو التعاونية. فقد كان يصفى، بانتباه، إلى مؤلفين مثل هودغسكين وتومبسون ومودي. وسرعان ما بدت هذه الاشتراكية السلمية، في الوقت نفسه الذي تتوجه، فيه، إلى الإقناع وحده، أكثر قدماً، بكسر، من عنف المتطرفين الراديكاليين. فورا الإنشاء الراديكالي يكمن، فعلاً، الإيمان بقوانين حرية العمل. أما وراء النظريات الاشتراكية، فيترسم نضال العمال ضد رأس المال وتجريد المالكين من ملكيتهم والتوزيع للنصف للشروات. وبدلاً من التحالف بين البورجوازيين والعمال، وهو هدف التكيك الراديكالي المفضل، تؤدي الاشتراكية، مباشرة، إلى النضال العمالي ضد التمييزين بشروطهم سواء أكانوا متممين إلى الأرستقراطية العقارية أم إلى البورجوازية الرأسمالية. فالعمل يقف ضد الليبراليين وقوفه ضد المحافظين.

وتتصالب التيارات الثلاث وتترج، باستمرار، في الواقع اليومي. والنضال، بالنسبة لكثير من العمال، ليس أيديولوجياً، أبداً، بل هو أساسي. فضرور التوق إلى حياة أفضل، وهي متناقضة، أحياناً،

ومبهمة، غالباً، ومعقدة، دائماً، تمزج الأحلام والحنين بالزيجرات الشائرة. ويزيد في ذلك كون فحائية التغيرات التكنولوجية والتدمير القاطع لصيغ الحياة القديسة والمجرات الكثيفة من الأرياف إلى المراكز المدينية الجديدة قد أدت، في فسحة جيل، إلى اغترابات سيكولوجية عميقة. ومن هنا تفتح للرفض، لضروب الغضب، وأحياناً للعنف، فبعض العمال للتفاوتي الوعي للاإنسانية النظام الذي يعانونه يقفون، بصورة غالباً ما تكون عسنة وبدائية، ضد الذين يهتمونهم بكونهم علة بلاياهم: أرباب العمل أو المراقبين أو رجال الشرطة والقضاة، دون أن نذكر فئات الوسطاء وتجار المفرق وأصحاب الدكاكين والمستفيدين من نظام للفاضة. ومن هنا نشأ مناخ هياج ثوري غمر منقطع بين ١٨١٥ و ١٨٤٨. وسواء أدار الأمر حول موجات يأس سببها البؤس الصناعي أم حول هياجات شعبية للحصول على الخبز أم حول حركات سياسية أفضل تدقيقاً وأحسن تنسيقاً، فقد كان الناس يعيشون، باستمرار، في انتظار انفجار جماعي. والتاريخ الإنكليزي حافل بأزمات اجتماعية بقدر ما هي اقتصادية: ١٨١٥-١٨١٧، ١٨١٩، ١٨٢٦، ١٨٢٩ - ١٨٣٥، ١٨٣٨ - ١٨٤٢، ١٨٤٣-١٨٤٤، ١٨٤٨، من عظمى الآلات إلى الميثاقين، من بترول إلى "النقيب سوينغ"، من الحركات الزراعية إلى المعارك النقابية. فهنا وهناك، في البلاد، بقيت حمرة ثورية على الرغم من القمع والخيبات وضروب الفشل: وهو الشعور بأن حالة لا تطاق فرضت على ملايين من الكائنات البشرية الجماعة داخل مجتمع يفتقر بالثروة، المستعبدة في بلاد فقيرة بحرياتها. وقد حملت الطبقة العاملة الإنكليزية هذا المطلب، مطلب الخبز والحرية، بنناد، ولكنها لم تنجح في أن تجدد، في طريقها، الثورة ولا الاشتراكية.

التظيم العمالي قبل ١٨٢٤-١٨٢٥ وبعد

خلال القرن الثامن عشر، ولدت، في مهن متنوعة، بصورة متفاوتة الشريعة، روابط عمال شكلت الارتسام الأول للنقابية. وهذه المنظمات الحرفية المسماة "أندية"، حيناً، و"جماعات" أو "محافل"، أحياناً، وجميعات أخوية أو تضامنية (هذه الأخيرة اعترفت بها، فضلاً عن ذلك، بقانون ١٧٩٣، قانون الجمعيات الأخوية)، أحياناً أخرى أخذت على نفسها، كمهمة أولى، حماية المتمدنين إليها. وهي تبذل جهدها، أيضاً، في مقاومة هبوط الأحمور وفي الضغط على أرباب العمل، عند الحاجة بالإضراب وضمان احترام قواعد المهنة وأعرافها. ولم تكون هذه المنظمات الأولى للدفاع العمالي إلا في المجال الحرفي، خاصة (عمال الطباعة والخياطين وصانعي القبعات في لندن، ممسطي الصوف في نورويتش ولبستر، نجاري ورشات لغيربول البحرية، صناع السكاكين في شفيلد وحائكي الملابس في نوتنغهام، ونادراً جداً في الصناعة الكبرى الناجمة عن الثورة الصناعية. وقد اجتمع، فيها، فعلاً، العنصران الأساسيان للنقابية: النضال والتضامن.

كانت السلطات المدنية أو سلطات أرباب العمل، قد حاولت، عثماً، على عدة كرات، تحطيم هذه الروابط العمالية التي كانت تخشى تهديدها. ففي موجة الخوف الاجتماعي والرجعية المعادية لليقوبية، في سنوات ١٧٩٣-١٧٩٨، قررت الأوليفارشية الحاكمة الخلاص من هذا الضغط للنظم للطبقات العمالية. وقد حصلت حكومة بيت على إقرار البرلمان، في عامي ١٧٩٩ و ١٨٠٠، لقانونين لا يمنعان التكتلات فقط، بل يمنعان، أيضاً، أية رابطة بين العمال. وعلى الرغم من صرامة التشريع استمرت الروابط في الوجود، بل وفي التنامي. فلا للملاحقات ولا التهديدات بالسجن استطاعت إيقافها. وحصل شبه المسرية، وكذلك

تنوع صيغ العمل التي تخليها العمال، القمع صعباً. إلا أن غياب وسائل التعبير القانوني أكرمت أكثر العمال تأثراً بالتضمرات التكنولوجية وتخفيض الأجر والبطالة على تبني صور نضال بدائية وفوضوية. وأشهر انفجارات العنف هذه حركات محطمي الآلات. فتلبية لنداء بعض المناضلين، هاجم محطمو الآلات الرمز للموسم لنظام إنتاج استراي ولا إنساني. وبالفعل، كانوا يستهدفون النظام الاجتماعي أكثر مما كانوا يستهدفون الآلة الجامدة.

وعندما عاد السلام، ومن أجل حماية الذات من الأزمات التي هالت على البلاد وضربت المحرومين بقسوة، انخرط أكثر العمال نضالية في النشاط الراديكالي لسنوات ١٨١٦-١٨١٩: فقد بلغست الخطابات واجتماعات المقاهي والمهرجانات والمظاهرات والفن النروة مع مذبحه بترلو عام ١٨١٩. وإذا كانت أغلبية الحرفيين والأجراء قد انضمت إلى برنامج مطالبات سياسية في جوهرها، فإن بعضهم استمر، بعناد، في إرادة تحويل الشروط الاقتصادية، والعمالة والأجر أولاً. وهكذا نظمت عدة مئات من عمال نسيج مانتشستر الذين تعبوا من بؤسهم المتنامي مسورة احتجاج في اتجاه لندن حاملين الأغطية التي يصنونها وقد عرف عملهم باسم "مسيرة حائكي الأغطية".

واعتباراً من ١٨٢٠-١٨٢١، عندما عاد المياج الاجتماعي إلى المحسوط تحت التأثير المزودج للقمع وعودة الازدهار، طهر، بين الليبراليين، نشاط لتلطيف التشريع حول الروابط. واتفق الليبراليون والمحافظون المعتدلون على اعتبار أن المنظمات العمالية للسروح هما والتي تناضل في وضح النهار أقل عظمراً من المنظمات السرية. وجعل رجال في اختلاف بليس ومباك كولوش وهوسكيسون من أنفسهم للدفاع عن حرية الترابط. وأظهروا أن التشريع المعمول به يؤدي إلى زيادة التوترات والصراعات بين أرباب العمل والعمال دون أن يمنع، حقاً، التكتلات. ومن هنا جاء

التصويت على قانوني ١٨٢٤ و ١٨٢٥ اللذين يسمحان بالروابط والتكتلات- أي بالنقابات والإضرابات- مع معاقبة التهريب واستخدام العنف. وعلى الرغم من هذه التضييقات الجديدة، أصبح الدرب حراً أمام النهوض النقابي، وخرجت الاتحادات من اللاشريعة.

وخلال بضعة أشهر، شوهدت ولادة نقابية. وهكذا خلقت، عام ١٨٢٤، من بين جماعات كثيرة أخرى، جمعية بنسالة الآلات البخارية ورابطة بحاري السفن في لندن، واتحاد عمال مناجم نورثمبرلاند ودورهام، عام ١٨٢٥، وأخوية التجار عام ١٨٢٧... واندلعت حركات إضراب في النسيج والنسيج. وخلقت أول جريدة نقابية: "جريدة الاتحاد". ومع ذلك، لم تعتمد النقابات. فهناك، أولاً، بنية الطبقة العاملة الاجتماعية نفسها المولفة من فئات متعددة، مبعثرة جغرافياً، وذات مصالح متناقضة أحياناً: إن هذه التجزئة بين الحرفيين المستقلين وأجراء الصناعة الكبرى، بين المهنيين المتمكنين في مهنتهم وأدواتهم والعمال اليدويين الذين ليس لديهم أي تأهيل، بين العمال العميقيين الجندور عملياً والمتمسكين الذين هم في ترحال دائم والمهاجرين الحديثي العهد (لا سيما الأيرلنديين منهم)، هذه التجزئة تجعل الوفاق والتضامن، وهما الشرطان الضروريان لحركة عمالية متينة، صعبين. فضلاً عن ذلك، فقد بقيت عدائية عنيدة، من جانب أرباب العمل، في معظم المشروعات على الرغم من تشريع الاتحادات العمالية. وبدت ناحية لإحباط محاولات التنظيم النقابي. فعديدون هم العمال الذين فقدوا كل أمل في استخدامهم منذ أن حلدوا بوصفهم "قادة". وأخيراً، فإن شروط الحياة للرهقة تنمي الخمول أكثر مما تنمي القتالية. ويزيد في صعوبة التغلب على كل هذه العقبات كون التعليم من نصيب أقلية صغيرة والأغلبية، ضحية الجهل وإحباط المعنويات، يتراوحون بين استسلام كئيب وانتفاضات غضب أعمى مفاجئة.

ولا تدخل الاشتراكية، حقاً، أبداً، ضمن هوم رواد الحركة النقابية. فالاتحادات، وهي جمعيات مقاومة مجمعة على أساس المهنة، تعين أفرادها من بين الأرستقراطية العمالية. وانضمام أعضاء جدد يجري بموجب قواعد مفصلة وصارمة تقتضي تدريباً لمدة سبع سنوات ورسم انتساب وطقس تأهيل حقيقي. ويقبل النقابي التزامات تذكر بالتزامات الجمعيات السرية والماسونية. وتبقى الحركة النقابية متأثرة ببقايا من منظمات المهنة القديمة والطقوس الدينية المتفاوتة العلمية. وكل عضو مهتم بالمساعدة المتبادلة يقبل أن يدفع اشتراكاً مرتفعاً نسبياً. والصندوق النقابي يخصه، فضلاً، ضد مخاطر المرض وفقدان الأجر في حالة الإضراب معاً. فهذه النقابية الأولى مزج، إذن، مزجاً وثيقاً، بين للنافع المتبادلة والعمل الصناعي: وفي داخل هذه الجمعيات المغلقة للدفاع المهني، تظهر بعض أفكار التحرير والنضال. فبادئ التضامن المسهلة التعميم ستقود، بصورة طبيعية تماماً، إلى حركات أوسع. ومن هذه الاتحادية المتواضعة، ذات الأهداف المحدودة، يمكن أن تظهر نقابية أشد طموحاً وانفتاحاً. وبدلاً من أن تقتصر المنظمة العمالية على كونها مجرد مجموعة ضغط، فإنها سوف تتضخم إلى عمل تحويل للعلاقات بين رأس المال والعمل.

محاولات في اتجاه نقابية جماهيرية (١٨٢٩-١٨٣١)

في عام ١٨٢٩ بدأت، بفضل بزوغ للازدهار الاقتصادي، اندفاع نقابية كبيرة. وكانت مراكزها الأربعة الكبرى، على الصعيد الجغرافي، هي لندن ومنطقة برمنغهام ومقاطعتي لانكشاير ويوركشاير الصناعيتان ومنطقة الـ "خزفيات" في ستافوردشاير. وبدلاً من الجمعيات العمالية الصغيرة الموجودة، المجزأة والمحلية، جرى التوجه نحو توسيع للاتحادات العمالية. وازدوجت الاختراقة العددية بامتداد إلى قطاعات مهنية جديدة وفئات عمالية جديدة: فمن جهة، جاءت الصناعة الكبرى، خاصة في

النسيج والمناجم، لتحل محل الحرفية المنزلية والمهن اليدوية القديمة كمحاولات تعبئة للنقابين. ومن جهة أخرى، بدأ العمال اليدويون والمباورمون في الصناعة والزراعة في تنظيم أنفسهم إلى جانب العمال المؤهلين الذين كانت لهم، حتى ذلك الحين، الأرجحية في الحركة. وهكذا ولدت فكرة "نقابة عامة" تجمع، على المستوى القومي، مختلف مستويات التسلسل العمالي.

وقد انطلقت المبادرة من مقاطعات اللانكشاير النسيجية. فقد اندلعت اضطرابات بين عمال غزل مانشستر وستوكبورت، وفي نهاية عام ١٨٢٩، أسس مؤتمر قومي حضره مندوبون من إنكلترا واسكتلندا وأيرلندا "الاتحاد العام الكير لعمال غزل للمملكة المتحدة". وهذه أول نقابة بريطانية كبيرة. وكان على رأس الحركة جون دوهرتي، وهو أيرلندي كاثوليكي جاء صغيراً حيداً ليعمل في مصنع غزل القططن في مانشستر ولفت الانتباه إليه كمناضل حريء في النضال ضد قوانين التجمع، ثم بحماسة في الإضرابات المحلية. وكان، كأوليين مؤمنين، يريد خلق تعاونيات نموذجية وفتح أبواب الاتحادات العمالية أمام العمال غير المؤهلين وتوحيد حملة النقابين مع مطالبته، في الوقت نفسه، بتشريع للعمل. وفي آذار ١٨٣٠، أطلق جريدة نقابية وتعاونية، "جريدة النقابات التعاونية المتحدة" ليحعل منها جهاز اتصال بين المهن، وفي تموز ١٨٣٠، نجح في أن يشكل، لدى مؤتمر في مانشستر، أول "نقابة عامة" تضم مختلف النقابات المنتظمة على صعيد محلي: وهي الرابطة القومية للنقابات المتحدة لحماية العمل. وانتشر النشاط في كل مكان. ورد إغلاق المصانع في وجوه العمال على الإضرابات. وانتقلت الحمى الاتحادية من مدن اللانكشاير النسيجية إلى المناطق الوسطى و"خزفيات" ستافوردشاير ومناجم اليوركشاير وبلاد الغال والدريششاير. وانضمت الصناعات التعدينية بأعداد كبيرة. وفي عام ١٨٣١، أكدت الرابطة القومية أنها تضم

مائة ألف منتسب. وظهرت في صناعات اليوركشاير الصوفية نقابية مناضلة كان مركزها ليندز، ولكنها كانت بطرائق جديدة (كانت السرية هي القاعدة فيها) وبنية مستقلة. وبلغت للدرجة الاتحادية لندن أيضاً: فقد خلق عمال البناء اتحاداً قومياً للطبقات العاملة، وفي عام ١٨٣١، شكل جون غاست الاتحاد العمالي للتروبولي، وهو نوع من بورصة عمل تضم مهناً متنوعة في العاصمة. ولكن الحركة العمالية في لندن كانت تبدي المزيد من الاهتمام بالإصلاح السياسي والبرلماني وتقدم فرق الصدام للراديكالية. وعلى العكس من ذلك، كان الإلحاح ينصب، في الشمال، على النضال الصناعي: فهناك كانت تسود نقابة المشرع.

إلا أن الحركة كشفت عن كونها هشة وعابرة. فعلى الرغم من تخمر كثيف وآمال كبيرة، وبالذات حين بدا النجاح قريباً جداً، بدأت الصعوبات. فقد ظهرت خلافات داخلية حول التكتيك والأهداف وتصلبت مقاومة أرباب العمل في كل البلاد. وفصلت خصومات بين عمال الغزل الذين أضعفهم إضراب غير موفق وأعضاء المهن الأخرى. ومنذ ١٨٣٢ انشطرت الرابطة الوطنية إلى قطع.

وفي البرهة نفسها دخلت مناطق الجنوب الزراعية في حالة غليان. وكانت ثورة الأرياف الكبرى. فقد لجأ إلى العنف المياومون الزراعيون في نورفولك وسوفولك وكنت وسوراي وسوسكس وهيشاير مدفوعين بقوة اليأس أمام التدهور المستمر لأحورهم. ففي كل مكان حطمت آلات (وخاصة دراسات) وأحرقت بيادر وأهراعات. وقام قادة مرتجلون على رأس عصابات هنا وهناك. وهز خوف كبير للملاكين وقرر الأرستقراطيون المويغ الذين كانت الحكومة تآلف منهم (وخاصة مليون وزير الداخلية) إرسال الجيش لإعادة النظام. وكان القمع قاسياً وداعياً: تسع حالات شنت و٤٥٧ حالة نفي. ومع ذلك، سوف يبقى اضطراب متفرق يفتدي مناخ انعدام ثقة ثورياً.

الأوينية والنقابية

وعند ذلك جرى اللقاء بين اشتراكية أووين والنقابية التي كانت في أوج صعودها. فمن جهة أولى، انتبهز الأوينيون الفرصة التي سنحت لهم، ومن جهة أخرى بدت الطبقات الكادحة، فحاة، جاهزة لتلقي النظريات التعاونية التي كانت مقتصرة، حتى ذلك الحين، على جماعات صغيرة من الأتباع للتحمسين. وأووين الذي لاحظ يقظة الجماهير رأى، فيها، برهة ممتازة لانتصار أفكاره. وزاد في إيجابية الفرصة أن دوهرتي، قائد الحركة العمالية، كان من تلاميذه. فيجب، إذن، الاستفادة من مناخ المطالب الاجتماعي الثوري، ولكن دون الاشتراك، أبداً، في الحركة من أجل إصلاح البرلمان.

وكانت جماعات تعاونية أوينية قد دلت على الطريق من قبل. فجمعية لندن التعاونية للمؤسسة عام ١٨٢٤ قلست، عام ١٨٢٧، من جانب جمعية برايتون التعاونية التي أسست بدفع من الدكتور ولیم كينغ وبدعم من معهد برايتون العمالي. وفي كل مكان/ تقريباً، افتتحت مخازن تعاونية على غط مخزن برايتون. ففي عام ١٨٢٩، ظهرت الرابطة البريطانية لتأسيس المعرفة التعاونية، مع جريدتها "التعاون البريطاني". وفي عام ١٨٣٠، أحصى حوالي ٣٠٠ جمعية تعاونية توزع معظمها بين لندن والشمال والمناطق الوسطى. وفي عام ١٨٣٢، ارتفع العدد إلى ٥٠٠. واستخدم بعض هذه الجمعيات لنشر العقائد الأوينية فقط: وهذه هي الحال مع المؤسسة الرئيسية، "الاتحاد الوطني للطبقات الصناعية" التي كان يديرها أووين نفسه. وعملت أخرى كمخازن تعاونية يديرها أووينيون. وأخيراً، وجد عدد من التعاونيات الإنتاجية التي كانت تصنع للمنتجات التي كانت تباع، بعد ذلك، في المخازن التعاونية. وهذه الفئة الأخيرة هي التي نمت، في داخلها، الصلة مع الاتحادات العمالية. ففي كثير من

للمناطق، اقترحت الفعالية النقابية والإنتاج التعاوني بمبادرة من مجموعات عمالية صغرى اجتذبتها الأفكار الجديدة (دون أن تكون، بسبب ذلك، أوروبية تقليدية دائماً)، فقررت أن تترجم إلى أفعال ورغبتها في إحلال نظام تعاوني محل غلط الإنتاج الرأسمالي. وعندما أدرك أويغن الفائدة التي يمكن لمنهجه أن يستخلصها من هذا التحالف مع النقابات، انطلق، بكل طاقته، في المشروع من أجل تسلم قيادة الحركة النقابية.

ومن هنا ولدت فكرة بورصات تبادل العمل حيث يستطيع العمال أد بيعوا منحاتهم للصناعة بالنمط التعاوني مباشرة. وهكذا يمحذف رب العمل الرأسمالي والتاجر الرأسمالي، في الوقت نفسه، ويستبدل باقتصاد السوق اقتصاد إنتاج وتبادل عمالي. فأطلق أويغن، إذن، عام ١٨٣٢، في لندن، البورصة الوطنية لتبادل العمل العادل. ومصرعان ما خلقت مؤسسة مماثلة في برمنغهام. وعلى أساس النظرية الأوينية حول العمل الخلاق الوحيد للقيمة، كان سعر السلعة يحدد بموجب زمن العمل المنفق في صنعها مع إضافة سعر المادة الأولية طبعاً. وكان المكلفون بالتقديرات وتحديد معدلات التبادل "العادلة" من النقابيين. وإلغاء سلطة المال، دخلت في التداول عملة جديدة: "بطاقات العمل".

وبدا النظام، في البداية، ناجحاً. فقد أفاد من تيار ثقة وفضول. ولذلك مضت التبادلات على ما يرام. فخلال الأشهر الأربعة الأخيرة من عام ١٨٣٢، مثل بمجموع السلع التي خزنت ٤٤٥ ألف ساعة عمل (معادل إحدى عشر ألف ليرة إسترلينية)، منها ٣٧٦ ألف (أي ٩٤٠٠ ليرة) جرى تبادلها (أي اشترت). وقبلت "بطاقات العمل" حتى من جانب التجار. وتساءل بعض الأوينيين، بنشوة، عما إذا لم تكن الاشتراكية ستحل، حقاً، محل اقتصاد السوق. إلا أنه كان عليهم أن يفيقوا، سريعاً جداً، من حلمهم. فلم تتوصل البورصة إلى إحكام الطلب على العرض: وبقيت التجربة قاصرة على قطاع ضيق من الصناعة، قطاع الإنتاج

الحرفي في ورشات، ولم تشمل النسيج ولا الغذاء. ولذلك كانت تنقص منتجات استهلاكية كثيرة، في حين كانت تتراكم، في أعداد زائدة، منتجات أخرى على رفوف السلع غير المباعة. وفضلاً عن ذلك، حافظت بطاقات العمل على صلة واضحة بأسعار السوق بدلاً من أن يحددها زمن العمل وحده. وفي عام ١٨٣٣، استلمت بورصة العمل "رابطة لندن للمهن المتحدة": فحلت إدارة عمالية محل عمي البشر الأوينيين الذين أدلوا للشروع حتى ذلك الحين.

وقد انطلقت الحركة العمالية، في اندفاعاتها، إلى بلوغ عدة أهداف في وقت واحد. فقد رمت حملة قادها أوين وفيلدن إلى تحديد مدة يوم العمل (١٨٣١). وخلق أوين، بالاشتراك مع دوهرتي، منظمة جديدة لدعم يوم العمل المؤلف من ثمان ساعات، جمعية تنشيط الإحياء القومي (١٨٣٣).

وكان عام ١٨٣٣ سنة احتجاجات عنيفة في العالم العمالي. فغداة إصلاح ١٨٣٢ الانتخابي، التفتت الأوساط الشعبية التي خاب أملها من السياسة وأغضبها البورجوازية الراديكالية التي خانتها نحو النضال الاقتصادي والاجتماعي. فلم تعد تريد أن يبقى آخرون، بمكر، أرباح نشاطها الخاص. ووضع النظام الاجتماعي، مباشرة، موضع إقحام. وأفاض أوبريان، القائد الميثاقي المقبل، في "بورمانز غارديان"، في التنديدات الجارحة: "كل ذائل الطبيعة البشرية وغرافاتها ناجمة عن حرب الغنى المفترسة ضد الفقر. إن رغبة إنسان ما في العيش على هام عمل إنسان آخر هي خطيئة العالم الأصلية". ولم يجد أوين مشقة في رحلة مشاعر الإحباط هذه لمصلحته. فقد رأى في ذلك، وهو الساعي وراء تجمع كبير للطاقت العمالية، فرصة ثورية حقيقية لإقامة نظام اشتراكي وتعاوني. وانساق المناضلون وراء اندفاع ثقة كبيرة، سواء أجازوا من الراديكالية أم من الأوينية، في تأكدهم من السقوط القريب للرأسمالية.

وتغلّبت الاستراتيجية النقابية، في كل مكان، على الاستراتيجية السياسية. واقترح أويس، عام ١٨٣٣، في مؤتمر عمّال النقبائين والتعاونيين، إطلاق منظمة واسعة، الاتحاد الأخلاقي الكبير للطبقات المنتجة في بريطانيا وأيرلندا. ويجب أن تنظّم كل المنظمات العمالية فيه. وهدفه مزدوج: التنسيق بين التكتلات المحلية، وخاصة من أجل الإضرابات وزبّادات الأحرار، من جهة، وإحلال اقتصاد اشتراكي قائم على التعاون عمل نظام السوق من جهة أخرى. وقد لقي المشروع استقبلاً حماسياً. وبتنأ أويس في جريدته "الأزمة"، بحلول المجتمع الجديد: "هذه لحظة موحّزة عس الطفرات العميقة التي تتحضر والتي ستظهر، فجأة، في مجتمعنا كلبص في الليل... لن يكون هناك دم مسفوك، ولا عنف، ولا مظالم... سوف نتخذ، على المستوى القومي، تدابير لإشراك كل الطبقات الكادحة في الحركة الإجمالية الكبرى، وسوف يقى كل قطاع على علم بالفعاليات الجارية في القطاعات الأخرى. ولن يعود هناك عمل للمنافسة، وسوف تدير كل المصانع شركات وطنية... ومسترباط الهيئات المهنية في محافل متشكل مجموعة كافية لضمان حسن سير المشروع...".

وبالفعل، أبصرت النقابية العامة النور، عام ١٨٣٤، باسم "الاتحاد الوطني الكبر الموطن للمهن". وكان النجاح صاعقاً. ومضى مبشرون عبر البلاد وبشروا بالخبر السعيد وجمعوا الانتسابات وأهلوا الأعضاء الجدد المقبولين في "المحافل" (الشعب المحلية) بموجب طقوس مستعارة من الماسونية بفرض عمن ولاء عليهم. وجرى الانتساب في كل مكان، حتّى في أكثر القطاعات المهنية تعرضاً للإهمال، من عمال مصانع وعاملين في الحقل. وكان ذلك "هوس النقابية" حسب تعبير ويب. وقد تلقى الاتحاد الوطني الانتساب الكيف للميامين والعمال اليدويين وأجرء الصناعة الكبرى، في حين أن الأرستقراطية العمالية للمهن القديمة (النحارين، الميكانيكيين إلخ...) ظلت بعيدة. وفي بضعة أشهر وصل الاتحاد إلى رقم النصف

مليون المقاتل. ولكن هشاشة كبيرة ناجمة عن نقص التلاحم والتبانيات الجغرافية والمهنية ونقص المال (كانت الاشتراكات تدفع بصورة غير منتظمة) وازرت هذه القوة العددية. وعباً ما تعاقبت للمهرجانات والعرائض والإضرابات، فقد اصطدم الاتحاد بمقاومة مستميتة من أرباب العمل. فهولاء الآخرون المصممون على تعطيل النقابة ضاعفوا من إغلاق المصانع في وجوه العمال وفرضوا توقيع "وثيقة" يتعهد، بموجبها، عمالهم بعدم الانتساب إلى اتحاد عمالي، وخاصة في اليوركشاير ودربي ولندن. وتلقوا دعم الحكومة التي مارست، باسم الملكية التي تهددها "الطبقات الدينية"، قمعاً شريعياً باستخدام التشريع ضد المؤامرات: ومن هذا القبيل، الحلقة العتيدة التي تضمنت الحكم بالنفي على ستة مياومين من دورشستر ("شهداء تولبولد"). وأدت خطوة التهريب المضاعفة إلى الخلافات الداخلية بين أوين ونائبه، ج.موريسون وج.أ.سميث وإحباطات بعض المضربين ونقص المال إلى ارتداد إلى وراء ثم إلى فشلها. وحل الاتحاد الوطني في آب ١٨٣٤.

ولم يدم الجهد سوى بضعة أشهر، ولكنه ترك آثاراً دائمة. فحتى لو كان أوين قد طلق كل دعوة إلى التضال الطبقي، بل وحتى إلى الإضراب، فإن الحركة كانت نصف ثورية فعلاً. فقد كونت، متجاوزة الإطار الضيق لنقابة محلية، طموحاً عالياً هو الجمع بين المصارع الثلاثة للثلاثية الأوبينة والعمالية لسنوات ١٨٣١-١٨٣٤: للخزون التعاوني، بورصة العمل والاتحاد العمالي. فللمرة الأولى عرفت بريطانيا حركة عمالية جماهيرية ذات أهداف اشتراكية الصبغة: وفضلاً عن ذلك، فإن فكرة الإضراب العام، أو "المطلة الوطنية الكبيرة"، السوارد بين سطور أوين والذي أطلقه بنياو عام ١٨٣١ أصبحت، منذ ذلك الحين، في الجو: أليس هو أفضل وسيلة للعمال من أجل الاستيلاء على السلطة في الصناعة؟ إن المدرس سوف يستعاد، سريعاً، من جانب الليثاقية قبل أن تستعيده، فيما بعد،

الميثاقية من ١٨٣٦ حتى ١٨٤٨

الميثاقية والاشتراكية

من وجهة نظر بريطانية، تمثل الميثاقية أقوى وأعمق وأغنى حركة تحرير شعبية عرفتها إنكلترا الحديثة. أما من منظور أوروبي، فهي تشكل إحدى محاولتين عماليتين ثوريتين كبيرتين في القرن التاسع عشر، على اعتبار أن الأخرى هي كومونة ١٨٧١. وقد انتهت، كالكومونة تماماً، إلى الفشل.

وقد سأل حمر كثر بصدد العلاقات بين الميثاقية والاشتراكية. والواقع هو أن الميثاقية لم تكن، حتى ١٨٤٨، اشتراكية بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهي لم تسع، لا في أهدافها ولا في مذهبها، وراء تحويل لبنية المجتمع الاقتصادية. ولم يكن الاشتراكيون-الأوينيون التعاونيون أو تلاميذ هودغكين وتومسون- يشكلون، بين القادة كما بين الجماهير- سوى أقلية صغيرة. وحتى ١٨٤٧، كان إرنست جونز الذي سيصبح أكثر أبطال الاشتراكية حماساً يرى أن مبادئ الميثاق لا تعني "الاشتراكية أكثر مما تعني الاستبدادية". وكان أوكونر، أكثر القادة الميثاقين راديكالية، يتعاطف مع أنصار الاقتصاد الكلاسيكي، في معارضته للجمعية، أكثر منه مع الاشتراكيين. وهو يعلم أن من مصلحة العامل نفسه أن يدعم رأس المال لأن العمال "لا يستطيعون، جميعهم، أن يكونوا رأسماليين".

والكثير من المناضلين الميثاقين، أو حتى، ببساطة، الكثير من العمال الذين انضموا، في برهة أو في أخرى، إلى العرائض أو الاجتماعات، كانوا، بالأحرى، من الذين يحنون إلى الماضي. فما يرفضونه، بعناد، هو أن يدخلوا في طوق العصر الصناعي الجديد الذي يسحق تقاليدهم واستقلالهم وعلاقاتهم الأسرية وكرامتهم كعمال. فهم يعبرون عن ضيقهم بشكل مؤثر وقد أصابهم القلق والحيرة أمام اللكنة وتذبذبات

العمال والإدارة الإنسانية للمعونة (أثر قانون الفقراء الجديد). وضمن هذا المعنى، كانت ميثاقية القاعدة، دائماً، عاطفية أكثر منها مذهبية. فقلقهم لا يصل إلى إعادة بناء متعمدة للمجتمع، بل إلى إرادة ثابتة في التصدي لقوى القمع التي تهددها. وأقصى ما تنسوق إليه هذه العناصر، على مستوى التنظيم الاقتصادي، هو تدخل الدولة بواسطة تشريع يحمي الأحرار ويحدد مدة العمل ويفرض، في المصانع، شروط أمن وصحة للفضل ويلغى فظاظات قانون الفقراء. ويهتم بعض الميثاقين بإصلاح الائتمان والنقد، ولكن الأمر لا يدور إلا حول أقلية غالباً ما تكون، من جهة أخرى، ضحية نظريات خيالية وخطط غير قابلة للتطبيق. والاشتراكيون، أنفسهم، منقسمون، داخل للميثاقية، إلى اتجاهات عديدة: تلاميذ أوبن الأوفياء لمخططات "قرى التعاون" وفكرة التربية العمالية، أتباع الريكاردين، أنصار الاشتراكيات القارية للبشرة بجمعية كلية، إلى حد ما، لوسائل الإنتاج وبالحياة المشاعية. والواقع هو أن الجماعات الاشتراكية الضخمة لم تصل، في أية برهة، إلى قيادة المنظمات الميثاقية، حتى على الصعيد المحلي.

ولكن ذلك لا يحسم المسألة. وهذا، أولاً، لأن للميثاقية، بوصفها مطلبية تحريري سياسي تترلق، حتماً، نحو التحرير الاجتماعي. فالحرية بالنسبة لأنصارها، لا تنفصل عن العدالة. وأكثر من ذلك، بكم أيضاً، فإن النضال من أجل الديمقراطية السياسية ليس سوى المصراع الأول من ثنائية: فبعد الحرية سوف تأتي المساواة. ومثل هذه الرؤية هي، فوق ذلك، مطابقة لتقليد الراديكالية، من كارترايت إلى جمعية لندن للمراسلة، من كويت وكارليل إلى هموم وآتورد.

ومن جهة أخرى (وهذه هي النقطة الرئيسية) أدت للميثاقية، بتعبتها الطاقات الشعبية خلال حوالي اثني عشر سنة، إلى تكوين وعي ثوري. وموجة العمق هزت البلد حتى أعماقه. وإذا كانت قد وجدت، بين كل

الحركات، حركة طبقية، فهي الميثاقية حقاً. فالميثاقية، وهي انتفاضة عمالية ضد النظام الذي فرضته الطبقات الحاكمة، تشكل تجربة متميزة بالنسبة لنمو الاشتراكية. وهذا المعنى هو الذي أحدثت، ضمنه، انطباعاً كبيراً لدى ماركس وأنفلز والذي استطاع لينين، من أجله، أن يعرفها بوصفها "أول حركة ثورية للبروليتاريا مستندة، حقاً، إلى الجماهير ومنظمة سياسياً". وربما تأرجحت استراتيجية النشاط العمالي وسط التناقضات: ولكن سمة أساسية تبقى: هي إرادة العمال أن يأخذوا مصيرهم بين أيديهم بتمردهم ضد المصير الذي صنعه لهم المجتمع والدولة مهما كان قاتعاً، محافظين كانوا أم أحراراً، أرسنقراطيين عقارين أم بورجوازيين رأسماليين. ويلخص حوار المطلب الميثاقى. ففى عام ١٨٣٥، وأمام لجنة برلمانية، طرح على عمال نول يدوي السؤال التالي: "إلى أي حد زاد رضى الطبقات الكادحة عن نظام البلد منذ إصلاح ١٨٣٢ الانتخابي؟". وقد ردوا قائلين: "الإصلاح، بالنسبة لنا، مجرد تدبير محسوب للربط بين الأرستقراطية والطبقات الوسطى من أجل اقتسام السلطة وترك العمال بين يدي هذه السلطة كأنواع من آلات تعمل حسب مشيئة الحاكمين".

التسلسل الزمني للميثاقية

تمتد فترة الميثاقية الكبيرة، كنشاط شعبي جماهيري، بين ١٨٣٦ و١٨٤٨^(١). ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أطوار متميزة. ويبدأ الطور الأول حوالي ١٨٣٥-١٨٣٦ ويصل إلى ذروته عام ١٨٣٨-١٨٣٩. ويمضي الطور الثاني، وهو أقصر بكثير، بين ١٨٤٠ و١٨٤٢. وأخيراً، بعد فجوة، يبعث النشاط، من جديد، ليزدهر عام ١٨٤٧-١٨٤٨ وينتهي بسلسلة ضروب الفشل من نيسان إلى حزيران ١٨٤٨.

١- بعد ١٨٤٨، علقت الميثاقية وضائق.

وقد ولدت الميثاقية تحت ضغط عوامل عديدة: خيبات عمالية إثر اضطرابات ١٨٣٢ السياسية و١٨٣٤ النقابية، تطبيق قانون الفقراء الجديد لعام ١٨٣٤، أزمة المهنة الحرفية القديمة، حيوية التقليد الراديكالي في التحرير الديمقراطي. وحرر عداً أصيل لـ "الباستيلين التوأمين"، المصنع والملحق، طاقة ثورية أتت لتوظف في حركة مطلية سياسية يحاول الراديكاليون تقنيها لمصلحتهم، ولكن العمال احتفظوا، لها، باعتزاز وإصرار، بطابع الحركة الاجتماعية المستقلة. وفي عام ١٨٣٦، أسست جماعة من الحرفيين اللندنيين الذين يُعد، بينهم، راديكاليين وأوينيين وقابيين "رابطة عمال لندن". وعلى رأس هذه الجماعة، أطلق مناضلون، وليسم لوفيت (١٨٠٠-١٨٧٧) وهنري هنريغتون (١٧٩٢-١٨٤٩)، حملة تحريض من أجل الاقتراع العام. وكانا يأملان، على هذا النحو، أن يضموا الطبقة العاملة إلى برنامج يوحد بين المستأجرين وبنش الإصلاح السياسي، عند الحاجة، الدرب أمام الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وقد حرروا، بالاشتراك مع فرنسيس بليس، "ميثاق الشعب" الذي أعطى اسمه للحركة. وهو يتضمن ستة مطالب - كلها سياسية. وهذه النقاط الست هي:

- ١) الاقتراع العام (للكور).
- ٢) التجديد السنوي للبرلمان.
- ٣) الاقتراع السري.
- ٤) تعويض برلماني للنواب.
- ٥) إلغاء الحد الضريبي اللازم ليتمكن للشخص أن ينتخب نائباً.
- ٦) التعادل بين الدوائر الانتخابية.

وتشكلت روابط في البلاد تقليداً لرابطة عمال لندن والاتحاد السياسي لبرمنغهام الذي كان يقوده توماس آتروود (١٧٨٣-١٨٥٦). وأثار الميثاق، وهو صرخة تجمع الحركة، صدى خارقاً بين العمال الذين كان

كثيرون منهم يرون أنهم يجب أن لا يعتمدوا إلا على أنفسهم من أجل تحقيق مطالبهم. وعند ذلك انضم إلى الحركة صوت قوي، صوت فرغس أوكونر (١٧٩٤-١٨٥٥)، ليلهب جماهير البروليتاريين الجائعين والمستغلين. وكانت جريدة أوكونر، "نورثرن ستار"، تطع خمسين ألف نسخة. وقدم برونتس أوبريان (١٨٠٥-١٨٦٤) موهبة القبول والقلم نفسها. وتدخلت تيارات أخرى في الحملة من أجل الميثاق بدفع من مصلحين اجتماعيين مثل فيلدن (١٧٨٤-١٨٤٩)، وهو صانع قطنيات راديكالي، وأوستلر (١٧٨٩-١٨٦١)، وهو رب عمل من المحافظين، وستيفنس (١٨٠٥-١٨٧٥)، هو واعظ من الطائفة الميثودية. وشهد عام ١٨٣٩ ذروة النشاط مع اجتماع مؤتمر الميثاقين في لندن. وقد حضرت، بصورة محمومة، عريضة عملاقة لمجلس العموم. ولكن المدبوسين تواجهوا، وسط خطابات لا تنتهي، في صراعات عقيمة حول الخطوة التي يجب اتباعها. فبعضهم اقترح الإضراب العام على صورة وقف للعمل خلال شهر ("الشهر المقدس" أو الإجازة الوطنية). ولم يتردد الآخرون، في الكلام على الأقل، في اللجوء إلى "القوة الجسدية". واقترح آخرون سحب المال من المصارف. وتواجه المتطرفون والمعتدلون. وتصرفت الحكومة بقسوة واعتقلت عدة قادة. وحل المؤتمر الميثاقى وسط الفوضى وانتدلت انتفاضة مسلحة صغيرة في بلاد الفال حيث فشل جون فروست (١٧٨٤-١٨٧٧) في زحف نحو نيويورك. وهبط النشاط في حين كان خمسمائة ميثاقى، على الأقل، في السجن.

وبداً طور جديد للميثاقية مع خلق، على المستوى الوطنى، لمنظمة مكرسة لتنسيق النشاط. وقد سيطر على "الرابطة الوطنية من أجل الميثاق" أوكونر وأنصاره. وأدخل أوكونر في الميثاقية، دون أن يكون الديماغوجي للمفسد الذي صوره خصومه، نبرة عاطفة وعنف ثورية، ولكن ذلك كان دون رؤية واضحة للخطوة التي يجب تبنيها. وبلغت الحملة الميثاقية الجديدة

المدفوعة بالحمود الاقتصادي فروتها عام ١٨٤٢: فوجهت العريضة الثانية إلى البرلمان الذي رفضها بعد مناقشة طويلة حول الاقتراح العام. واعتباراً من ١٨٤٢، فقدت الحركة الميثاقية الكثير من قوتها. فقد أضعفت خصومات الأشخاص والمذاهب غير المنقطعة الحركة التي انقسمت إلى تيارات متعددة. والواقعة الأخطر هي أن الحركة من أجل التبادل الحر المدعومة من رابطة إلغاء قوانين القمح شكلت منافسة جديدة. وتحول كثير من الميثاقين عن النشاط العمالي لينضموا إلى التحالف مع البرجوازية الإصلاحية لرابطة إلغاء قوانين القمح. وبين ١٨٤٥ و١٨٤٨، أطلق أوكونر خطة ضبابية حول مستعمرات زراعية بإعادة إنشاء شركة الأرض التعاونية الميثاقية. وبعد عدة محاولات غير مثمرة، أطلقت هذه الأخيرة عام ١٨٤٨. إلا أن تجديداً للنشاط حدث عام ١٨٤٧-١٨٤٨ وسهله الحمود الاقتصادي طبع بطابعه الاندفاع الميثاقية الأخيرة. واستدعي مؤتمر ميثاقى جديد اجتمع في لندن، وحررت عريضة نائكة جمعت عليها مئات ألوف التواقيع، ولكن المظاهرة الكبيرة المنظمة، في ١٠ نيسان ١٨٤٨، في كننغستون كومون، تفرقت دون نتيجة. وجمعت الاجتماعات، في مناطق الشمال الغربي والشمال الشرقي مئات ألوف الأنصار، واندلعت، في أيرلندا، انتفاضات مبعثرة، ولكن مقاومة الحكومات والطبقات القائلة المصممة انتصرت على طاقة الميثاقين وجررت اعتقالات بين القادة. وفي بداية صيف ١٨٤٨، انطفأت الحركة وسط الخيبة العامة.

البناءات المنهية: برونتر أوبريان

إن برونتر أوبريان الذي لقبه أوكونر بـ "معلم مدرسة الميثاقية" هو الذي نستطيع أن نكشف لديه أكثر الأبحاث النظرية أصالة وأقربها إلى الاشتراكية. فهذا المحامي ذو الأصل الأيرلندي، ابن أحد تجار الخمر، التحق في جامعة دبلن والذي كسبته الراديكالية بفضل معاشرته لكوبيت

وهنت، كان منظراً وكاتباً صحفياً ورجل عمل في وقت واحد. وقد أنست له مقدراته الخطائية وقوته التواصلية وقدرته للملاحظة على التكيف مع روح الجمهور جماهير متحمسة: فقد كان أوبريان واحداً من أكثر الخطباء الميثاقين حظوة بالاستماع المشغوف. ولكنه مارس نشاطه بالقلم بقدر ما مارسه بالكلام: فبعد أن كتب "المدافع عن الفقير"، شارك في تحرير الـ "ناشيونال ريفورمر" و"نورثرن ستار". وفي عام ١٨٣٨، نشر ترجمة لكتاب بوناروتي، "المواطنة من أجل المساواة، المساواة مواطنة بابوف". وسوف تجمع سلسلة من مقالاته، فيما بعد، في مجلد، تحت عنوان "ولادة عبودية البشرية وعموها ومراحلها". والتأثير الثلاثي لبابوف وروبسيير وأوين هو الذي تكون، ضمنه، فكر أوبريان الذي غالباً ما كان بلاغياً ومبهماً.

وقد ندد أوبريان الذي كان يبحث عن أسس نظري للميثاقية كحركة طبقية، مبكراً جداً، بمظالم النظام الاجتماعي تنديداً قوياً: "حتى الآن، لم تكن كل حكومات العالم سوى مؤامرات للأغنياء ضد الفقراء. وبعبارة أخرى لم تكن سوى حيل أقرباء وماكرين لسرقة الضعفاء والجهلة وإبقائهم تحت سيطرتهم. والحكومة الإنكليزية الحالية هي من هذا النوع ("المدافع عن الفقير"، ٧ آذار ١٨٣٥). وقد مارست الثورة الفرنسية التي نعرف لغتها تأثيراً حاسماً على تكوين أوبريان. فهذا الأخير يظن نفسه، روح يعقوبي من عام ١٧٩٣، أو روح متأمر بابوفي. وإذا كان الاقتراع العام هو المطلب الأول، فذلك لأنه شرط كل تجديد اجتماعي. وكما أن الثورة الفرنسية قتلت من أجل انتصار المصلحة العامة، مصلحة البشرية، على المصالح الخاصة (وهذا هو معنى نضال روبسيير ضد الجيروندين)، كذلك يدور الأمر، اقتداء ببابوف، حول تأمين السعادة بالمساواة عن طريق انتزاع مقاليد القيادة من أوليفارشية قامت بالعنف: "حق الأقوى الوحيد الذي يعترف به المتوحش، ظل، على ما يبدو، الميثاق الأساسي

لكل الدول المتمددة. فالتوحش، المنتشر، النائه، لا يطلب سداً لتملك نتاج عمل حاره سوى سند تفوقه في القوة أو مهارته في الاستيلاء على فريسته. والتمتدذ يتصرف، على وجه الدقة، على الرغم من أن ذلك يجري بصورة مقنعة، بحرجب المبادئ نفسها. إن وسائلهما مختلفة، ولكن أغراضهما وغاياتهما واحدة".

وقد طرحت المسألة الاجتماعية في إنكلترا، عام ١٨٣٧، بالتدابير نفسها التي طرحت بها في فرنسا في برهة الثورة. والأرستقراطية والبورجوازية كانتا تلعبان، حيال الأمة، الدور "القاتل والمدمر" نفسه: فقد استولت النبالة على الأرض، واستولت الطبقة الوسطى على المسال والائتمان. والبروليتاريون الذين لا يملكون أرضاً ولا مالاً كانوا في حالة عبودية مطلقة أمام هؤلاء للمتصبين. فالهدف هو، إذن، "المساواة الاجتماعية للجميع"، والوسيلة هي "للمساواة السياسية لكل واحد وللجميع". وللوصول إلى ذلك، يجب تنظيم الطبقات الكادحة بصورة ناجعة. فيدعو أوربيان النقابات، إذن، إلى الانخراط في المعركة من أجل الاقتراع العام. ولا شك في كون العمل الاقتصادي للنقابات مفيداً، ولكن العمل السياسي أكثر نجاعة وضرورة بكثير. فيما أن سلطة صنع القوانين هي في أيدي الطبقات القيمة التي تسيطر على البرلمان وما أنما تستخدم القانون لتخلد عبودية الطبقات المنتجة، فبلوغ الاقتراع العام هو الذي سيجعل العمال قادرين على وضع حد للاستغلال وللإطاحة بتنظيم اجتماعي تصفي وغير عادل.

وبمضي أوربيان أبعد من ذلك فيهاجم، منذ بعض نصوص "المدافع عن الفقير"، الملكية نفسها: "الملكية بالمعنى الحديث للكلمة تعني الحق الذي يملكه (أ) في اقتطاع حصته من نتاج (ب) بحرجب القانون وذلك، بالطبع، دون موافقة (ب) ودون إعطائه مبادلاً. هذا هو المعنى الحديث للملكية: فمهاجمة الملكية هي، بالتالي، عى مهاجمة السرقة". إلا أن العمل

من أجل محاربة الملكية، "مصدر كل شر"، يجب أن يكون سياسياً وليس اقتصادياً على اعتبار أن المهم هو السيطرة على القانون، أي على الدولة. فأوبريان يعود، دائماً، إذن، إلى الاقتراع العام، مطلب الميثاقية الأسمى. وبالصورة نفسها، يكشف تعارضاً أساسياً بين الكسالى والعمال: "المؤسسات تضع المنتجين في حالة ينبغي عليهم، فيها، أن يموتوا جوعاً أو أن يبيعوا نتاجهم بجزء من قيمته. فعلنا مصنع ثروة الفنى. وحرماننا تصنع منعه، ودموعنا ضرورة لسقاية حديقة ازدهاره. وفي مثل هذا الوضع للأشياء، لا يمكن، ولا يجب أن يكون هناك أي تماء في المشاعر أو في المصالح بيننا من أجل غايات اجتماعية". ولكن نتيجة هذا النقد لصالح نضال الطبقات هي، أيضاً، الدعوة إلى الاقتراع العام، الدواء الكلى للقدرة والمطلق.

وتصطبغ ميول أوبريان الاشتراكية بضروب حنين زراعية، وهو ما عكس وتراً حساساً لدى الميثاقين الذين أرهقهم بؤس حياة المدينة. وأوبريان يؤمن بالقيمة الإيجابية للحياة الريفية من أجل إحياء النفوس وصنع بشرية فاضلة وريفة وسعيدة. فالإنسان "الذي تحيط به أنواع جمال الأرض ويقع تحت عين المناء نفسها" يرتفع أخلاقياً بدلاً من أن ينحط "في جو للمدينة المظلم ووسط الضوضاء والمياج في الورشات" (ناشيونال ريفورمر، ٧ كانون الثاني ١٨٣٧). وإلى هذه الحجج الأخلاقية تضاف حجج اقتصادية: فالزراعة تبقى أكثر المشاغل فائدة لمجموع الجماعة، وازدهارها هو، وحده، الذي يستطيع أن يضمن الرخاء لجملة المجتمع. وتطالب هذه الاعتبارات للماضوية بشكاوى حاتقة من "التسويات" وقوانين القمع، الجريمتين العظيمتين التبتين ارتكبتها الأرستقراطية الإنكليزية، الأولى ضد الفلاحين بتجريدهم من أراضيهم وإرغامهم على الهجرة إلى المدن، والأخرى ضد العمال الصناعيين بإرغامهم برفع أسعار الخبز، على قبول أجور جماعية.

ومن أجل وضع حد لهذا الاستيلاء على الأرض من قبل الملاكين، يقترح

أوبريان التأميم. فالأرض هي، بالفعل، ملكية قومية، ولكن هذه الاستعادة للأرض من جانب الأمة يؤدي إلى إعادة توزيع بين المواطنين. فسوف ينبغي تأجير الأرض لصاحب أكثر عرض، والأمة هي التي تحدد حجم المزارع والتوزيع على أسس الأسر واستخدم الأراضي للفلاحة أو للرعي إلخ... وهكذا سيمضي الربيع متزايداً، وهو ما سوف يفيد الجماعة على اعتبار أنها تستعمله في تمويل النفقات العامة. ويجب أن يكمل هذا التمويل للبنى الاقتصادية بإصلاح التبادل وإصلاح النظام النقدي، وهما موضوعان عولجا كثيراً في حملات المشاقين الذين استلهموا الأفكار الأوبينية (استبدال قسائم عمل بالنقد، تبادل منصف للقيم وخلق مخازن عامة، لهذا الغرض، من جانب الدولة). وبصورة موازية كذلك، ينادي أوبريان بعلاجات أخرى أكثر كلاسيكية: خفض الدين العام، مصرف وطني تملكه الدولة، مراجعة لنظام الضرائب، الفصل بين الكنيسة والدولة، حرية الصحافة التامة. ووسط هذا الغليان الذي لا يخلو من تناقض، تطفو فكرة ديمقراطية اجتماعية معادية لكل احتكار، مريدة للمساواة والعدالة. وفي نهاية المطاف، لم يوضع حق الملكية ولا الربح موضع مساعلة. فأوبريان يؤكد نفسه كـ "اجتماعي- راديكالي" أكثر منه كاشتراكي. ولكن التعلق بالمصلحة العامة وحسن التضامن والتعاطف مع التعاويبات الأوبينية حركته، غفيرة عنه أحياناً، إلى دروب متصفة بالاشتراكية. وهذا درس لن ينساه المستمعون إليه ولا قرواؤه.

"مع المشاق والملكية العامة للأرض والنقد والائتمان، سيكتشف الشعب سريعاً، ورائع الإنتاج والتوزيع والتبادل التي يستطيع أن يحققها العمل شراكة بالمقارنة مع العمل الفردي. وهكذا سوف تبني، تدريجياً، الحالة الاجتماعية الحقيقية، حقيقة الاشتراكية التي ليست، الآن، إلا في مرحلة الحلم. وما من شك في أن النتائج الأخيرة ستكون السيادة العامة لجمعية لن يكون مختلفاً اختلافاً أساسياً عن ذلك الذي يتصوره أوبين. ولكن

الفكرة القائلة أننا نستطيع الفقر، دفعة واحدة، من مجتمعنا الحالي، غير العادل والفاقد، إلى فردوس أوين دون أن نكون قد اعترفنا، أولاً، بحقوق الإنسان ودون أن نكون قد وضعنا قانوناً واحداً لإنقاذ الشعب من حالة التبدل التي ألقي، به، إليها، الجهل والاستعباد، هذه الفكرة حلم" (ناشيونال ريفورمر، ٣٠ كانون الثاني ١٨٤٧).

مركبات المثاقفة ودلائها

إن إعطاء الأولوية، في المثاقفة، لهدف مذهبي يعني جهلاً تاماً لطبيعة الحركة. فالمثاقفة تقابل، قبل كمال شيء، ديناميكية عمالية. والممارسة للمطالبة والمطالبة العمالية تتداخلان فيها باستمرار. ولذلك فإن اندفاعه التحرير السياسي والاجتماعي تؤدي إلى وعي ثوري. وقد أخذت الدراسات الحديثة على المركبات الاجتماعية والجغرافية للمثاقفة، في حين أن أعمالاً أقدم ركزت على صراعات التكيف والأشخاص.

لقد وعى المثاقفون، على الصعيد الاجتماعي، وعياً تاماً لكونهم يطلقون حركة طبقية. فـ "انقسام الطبقات" الذي تعده "نورثرن ستار" التعبير عن قانون طبيعي وتاريخي يشهر ضد شعار "اتحاد المشاعرة" الذي نادى به أنصار التحالف مع البورجوازية الراديكالية. فكون الفقراء ضد الأغنياء هو رهان واضح وضوحاً خاصاً في الشمال الصناعي حيث انضمت الجماهير، تلقائياً، إلى رؤية نضال موجه ضد طغيان مزدوج، طغيان أرباب العمل وطغيان الدولة. فالاستغلال الاقتصادي ومسلطة الدولة يسيران جنباً إلى جنب. ومن هنا جاءت الصلة بين الإصلاح "سياسي" وتمويل المجتمع. وليس أنغلز وحده، هو الذي يلاحظ أن "المثاقفين هم، في كل مكان، برويتاريون، يمثلون طبقته"، فـ "السجل السنوي" الموزون جداً هو الذي يتحدث، عام ١٨٣٩، عن "ثورة موجهة، صريحة، ضد الطبقات الوسطى". ومدلول تناقض الطبقات، وهو موضوع يتكرر، دون كلل، في الدعاية للمثاقفة المكتوبة أو الشفهية، عولج

معالجة خاصة من جانب أوكونر: "المجتمع، بكامله، مقسوم إلى طبقتين، الغني المضطهد والفقير المضطهد. والأغنياء المضطهدون متفردون بسبب كمية من الأسباب، في حين أن كل صلات مصلحة العقل والعدالة توحد بين الفقراء المضطهدين". (تورنر ستار، ٤ أيار ١٨٣٩). فالوحي الطبقي حاد، إذن، لدى الجانين، لدى البورجوازية كما لدى العمال. والأمر هو، فقط، كما أشار آزابريغ، أن الميثاقية قد برهنت على قوة الطبقة البورجوازية أكثر مما برهنت على ضروب ضعف الطبقة العاملة الخلية إلى درجة كافية.

وعلى الصعيد الجغرافي، سلطت الأضواء، حديثاً، على تنوع الأوضاع المحلية. وليس الأمر، فقط، أن التباين فاقع بين لندن والشمال الصناعي، بل إن ميزان القوى يختلف من مدينة إلى أخرى. ففي لندن، بقسي الحرفيون، على إثر لوفيت و"رابطة عمال لندن"، حساسين لتأثيرات الراديكالية السياسية وكانوا مستعدين للانضمام إلى كل المصلحين، حتى المعتدلين منهم، للحصول على الميثاق. والمناطق الصناعية في الشمال الشرقي (حوالي لينز وبرادفورد وشيفلد) وفي الشمال الغربي (مانشستر، بولتون، ستوكبورت، هاليفاكس) وفي المناطق الوسطى (برمنغهام، نوتنغهام، ليشستر) وفي اسكتلندا التي تقع، فيها، معاقل الحركة، كانت جماهير الميثاقين فيها تأتي من المهن القديمة التي بقى العمل اليدوي فيها أكثر مما تأتي من الصناعة الكبيرة للمكنسة. وفي جميع الأحوال، أفلتت بعض المناطق أو المدن التي كانت في أوج التوسع الصناعي من المياج الاجتماعي كلياً تقريباً.

وقد كانت الخطة التي يجب اتباعها موضع مناقشات لا تخصى بين القادة الميثاقين. فقد تواحه العمليون والرومنطيقيون في مناقشات عملة لا نهاية لها. وقد ازدهر خطاب مزدوج: خطاب "القوة الأخلاقية" وخطاب "القوة الجسدية". ففي حين كان لوفيت وهينرغتون وآسود يدافعون

عن المنهج الأول ("نريد مجداً انتصاراً سلمياً وبركته، نريد ضرب إرهاب العدو، ومع ذلك لا نريد مس شجرة من رأسه"، على حد قول راديكالي اتحاد برمنغهام السياسي)، لم يكن أوكونر وفروست وهارين يترددون في إلقاء خطاب ملتهب وإشهار تهديدات لم يكونوا، من جهة أخرى، مستعدين، أبداً، لتنفيذها. فقد زججر هارناي عام ١٨٣٩، قائلاً: "لا توجد حجة مثل السيف- والبنديقة، لا رد عليها". أما أوبريان الذي بدأ باستعمال لغة قوة فقد تحول إلى النشاط الشرعي منذ أن فهم أن استخدام القوة لا يستقدم الثورة ولن يؤدي إلا إلى مذابح للعمال. ولكن التمييز الواضح إلى هذا الحد والذي أقامه المؤرخون الليبراليون بين أنصار "القوة الجسدية" وأنصار "القوة الأخلاقية" غالباً ما يكون مضطرباً. فكثير من الليبراليين انزلقوا من اتجاه إلى آخر بموجب البرهات أو الأمكنة أو موقف الحكومة والجيش. والسلطات المحلية. فقد اختلطت الدعوات إلى العنف، بل إلى الانتفاضة، بالتصريحات السلمية للأفراد أنفسهم، في القمة (أوكونر، أوبريان) كما في القاعدة. وكان المتطرفون المعبوضون من بين "المعاطف المهترئة" و"النفوس غمر المخلوقة جيداً"، في يوركشاير، متفقين مع معتدلي لندن أو برمنغهام على تبني صيغة: "سليماً إن أمكن، بالقوة إن كان ذلك ضرورياً". ولا شك في أن المناقشات التي لا تنهي حول التكيف قد قوت من خصوصيات الأشخاص- أحد حجاج الحركة الميثاقية- ولكنها أخفت، خاصة، خلف الضبابات البلاغية، المسألة الهامة، مسألة الأهداف: فالوسائل بدت أهم من الغاية. وهناك سمة أخرى للميثاقية هي أنها خلقت أسطورة تاريخية. فالميثاقية، وهي حلقة مميّدة من حلقات التقليد الديمقراطي، لعبت، في تاريخ الاشتراكية الإنكليزية، دوراً مشابهاً لدور عام ١٧٩٣ ولدور الكومونة في نمو الاشتراكية الفرنسية. فسوف يذكر "الأحذاد الكبار" الميثاقيون كنماذج حتى ولو لم يكونوا جماعيين. وسوف يحس المناضلون العمال بأنفسهم متضامنين مع مثاهم وعذاباتهم ونضالاتهم.

فهرس الجزء الأول - القسم الأول

٣	مقدمة
٨	المدخل: جاك دروز
	القسم الأول :
٢٥	الطوباويات الاشتراكية حتى الثورة الصناعية
٢٧	الفصل الأول - التقاليد المساواتية والطوباوية في الشرق: جاك شيسنو
٦٤	الفصل الثاني - الأصول القديمة للاشتراكية: كلود موسيه
١١٣	الفصل الثالث - الطوباويات الاشتراكية في فجر الأزمنة الحديثة: جاك دروز
	الفصل الرابع - الأنوار والتقد الاجتماعي والطوباوية خلال القرن الثامن عشر الفرنسي:
١٣٠	ألبير سوبول
٢٦١	الفصل الخامس - الطوباوية والثورة الفرنسية: ألبير سوبول
	القسم الثاني :
٣٤٧	الاشتراكية والطوباوية في الأزمنة الأولى من العصر الصناعي
٣٤٨	الفصل الأول - الاشتراكية في انكلترا حتى عام ١٨٤٨: فرانسوا بيداريدا

ليست الاشتراكية جديدة، فقد يكون عمرها
عمر الإنسان، وكذلك الظلم والبحث عن العدالة إلا
أنها بقيت تصوراً طويلاً عن عباقرة من مقياس
أفلاطون وجان جاك روسو.. وغيرهما أنفسهم حتى
القرن التاسع عشر حيث بدأ مفهومها يصير
اجرائياً مع برودون وفورييه وغيرهما.

هذه الاجرائية أخذت شكلها الأدق والأكثر
علمية مع ماركس وأنكليز والقيادات الشيوعية في
القرن التاسع عشر والعشرين، وسوف تنهض في
السنوات المقبلة من الكبوة التي أصابتها مع انهيار
الاتحاد السوفييتي على الخصوص أن التفاوت في
الثروات يصير اليوم بمثابة فضيحة انسانية.

فالكتاب هذا بأجزائه الخمسة والذي يسعد
وزارة الثقافة أن تقدمه لقراءها يدعو حقاً إلى
التفكير، لا لأنه يؤرخ لمفهوم الاشتراكية وحسب، بل
يرسم ملحمة صراع الانسان مع الظلم.

Bibliotheca Alexandrina



0358657

الطبعة الأولى: ١٩٩٩

دمشق ١٩٩٩

في الأقطار العربية ما عدا

٦٠٠ ل.س.

سعر الشحنة داخل القطر

٣٠٠ ل.س.